

倪南 著

易道演绎

从经验、观念到话语、图式

◎ 宗教文化出版社

易道演绎

——从经验、观念到话语、图式

倪 南 著

宗教文化出版社

序

易学是中华文化之根本,易学体系广大而精微。几千年来,易学家有从象数方面对易学进行探索,有从义理方面对易学进行探索,有从图式方面对易学进行探索。因此,历史上将易学体系概括为象数与义理两大派,也有概括为象数、义理、图式三大派。现代,又有从科学易与人文易两方面概括易学体系的。这些概括,均有所依据,对易学研究都发挥了作用。

一、易学发展历程——易术、易德、易道

易学是以《易经》发其端绪的。《易经》是我国最早的一部经典,它是由符号系统和与文字系统组成的一部完整体系,而符号系统应在文字系统之前形成,也就是说,在我国文字出现之前,就有了《易经》的符号系统。

《易经》产生于人之预测行动吉凶的需求,而预测吉凶是人之有目的活动的表现,人之行动有目的性是人之区别于动物的标志之一。也就是说,从人之所以为人开始,其行动都有目的性,即行动之前都要预测其行动的吉凶。《易经》就是我国上古预测吉凶实



践中形成的一个预测系统。这一预测系统是由阴阳两个符号组成八卦,由八卦两两相重而成六十四卦,每卦六爻,计有三百八十四爻,构成一个完整的符号系统。在长期的预测实践中,不断总结筮占的命中率而又形成卦辞、爻辞的文字系统。由符号系统与之相配的文字系统形成的《易经》,不仅在中国,而且在世界上也可以说是独一无二的。

《易经》原初是用以筮占预测吉凶的,所以朱熹《朱子语类》中说:“《易》乃卜筮之书,古者则藏于太史太卜以占吉凶。”《周易》为筮占之书,但其中包含着道德内容。因此,孔子对《易》极为重视。他曾说:“加我数年,五十以学《易》,可以无大过矣。”(《论语·述而》)最新考古发掘出帛书《易》中的《二三子问》、《易之义》、《要》等篇中,都记载了孔子与《易》的关系。帛书《要》中说:“夫子老而好《易》,居在席,行在囊”,这与《史记·孔子世家》“孔子晚而喜《易》”的说法是相同的。当孔子的弟子对孔子老年喜《易》提出疑问:“夫子何以老而好之乎?”孔子在回答时指出:“我观其德义耳也”,说明孔子是从德义方面研究《易》的。相传为孔子所作的《易传》中的道德思想是对易德的继承与发展。

《周易》中不仅包含着道德内容,还蕴涵着深刻的哲学思想。道家创始人老子揭示了《周易》的哲学内涵,从易道方面对《周易》作了新发展。

由此可以看出,《周易》的发展历程是由易术发展为易德、易道。

二、易学体系——易道、易德、易术

《周易》是由易术——易德——易道的发展历程逐步提升的。

易道是《周易》的最高层次,属于《周易》哲学的本体论;易德是《周易》的核心内容,属于《周易》哲学的价值论;易术是《周易》的应用部分,属于《周易》哲学的方法论。

易道——《周易》哲学的本体论

产生于战国时期的《易传》是对《易经》的阐释,《易传》中所阐发的易道——《周易》哲学的本体论与老子创立的道家哲学是相通的。因此,易道——《周易》哲学的本体论属于道家哲学。道家从道论的哲学高度,对《易经》中所包容的哲学内涵进行了揭示,这就是《易传》哲学中的本体论。

《易传》提出了“道”与“器”一对哲学范畴。《易传·系辞上》中说:“是故形而上者谓之道,形而下者谓之器。”这里的“形而上”,意谓有形可见的事物之上的东西,即无形的、抽象的东西,相对有形的、具体的东西而言。“形而下”,指有形可见的具体事物。有形的“器”之中,含有无形的“道”,无形的“道”是有形“器”的本体。道与器这一对哲学范畴,是中国哲学的基本范畴,围绕道与器这对哲学范畴,历代哲学家进行了长期辩论,提高了中华民族的哲学理论思维水平。

《易传》还从宇宙观阐发《易经》的哲学内涵,提出了一个包括天道、地道、人道的宇宙体系。《易传·系辞上》中说:“《易》之为书也,广大悉备,有天道焉,有地道焉,有人道焉”,这与老子《道德经》第二十五章中所说:“道大,天大,地大,人亦大。域中有四大,而人居其一焉。人法地,地法天,天法道,道法自然”有着思想联系。在《道德经》中,道是天、地、人,亦即道是天之道,地之道,人之道的法则,而道是以其自身的自然而以为法则,道是最高范畴。

《易经》中虽然还没有出现阴——阳哲学范畴的表述,但——



与——两种符号是《易经》整个符号系统的基础。——与——两种符号代表着宇宙万物的对立统一关系,这一阴阳对立统一,深刻揭示了《易经》的辩证统一思想。《易传·系辞上》中的“一阴一阳之谓道”显然属于道家对《易经》中所蕴涵的阴阳对立统一辩证发展规律的揭示。道不仅是宇宙万物的本体,而且也是宇宙万物发展变化的总规律。《易经》中具有最高哲学范畴的道,显然来自道家哲学,也就是说,道家哲学以其最高哲学范畴释《易》,揭示了《易》中的深刻哲学内涵,将《易经》由占筮之术提升为哲学。

易德——《周易》哲学的价值论

“德”是西周初年周公提出的伦理范畴,孔子继承发展了周文化,建立了以仁与礼为核心的伦理思想体系。孔子以德释《易》,相传为孔子所作的《易传》各篇,皆贯穿着以德释《易》的思想。

《彖传》是对卦名、卦辞的阐释,贯穿着以德释之。如“大有”的“彖”曰:“‘大有’,柔得尊位,大中而上下应之,曰‘大有’。其德刚健而文明,应乎天而时行,是以‘元亨’。”

《象传》是对卦象、爻象、爻辞的阐释,贯穿着以德释之。其中释卦象的“大象”,皆为从卦象的象征,引发出君子的德行与事业,贯穿着孔子所说:“夫《易》,圣人所以崇德而广业也”,如“乾·象”曰:“天行健,君子以自强不息”;“坤·象”曰:“地势坤,君子以厚德载物。”

《文言》是对“乾”、“坤”二卦所作的阐释,通篇贯穿着以德释卦的思想。《文言》以四德释“乾”的卦辞“元亨利贞”:“元者,善之长也。亨者,嘉之会也。利者,义之和也。贞者,事之干也。君子体仁足以长人,嘉会足以合礼,利物足以和义,贞固足以干事。君子行此四德,故曰:乾,元亨利贞”,反复以德释“乾”的卦辞。

《文言》对“坤”的以德阐释中提出“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”的善恶报应论，在中国伦理思想发展史上占有重要地位。

《系辞传》是对《易》的整体性阐释。《系辞上》中说：“夫《易》，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地，天地设位，而《易》行乎其中矣。成性存存，道义之门”，把圣人作《易》的主旨归结为“崇德广业”，并且提出：“富有之谓大业，日新之谓盛德。”孔子指出善与恶是人之德行、事业成败的关键。他说：“善不积，不足以成名；恶不积，不足以灭身”。“乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱”。《系辞下》以德释卦：“是故‘履’，德之基也；‘谦’，德之柄也；‘复’，德之本也；‘恒’，德之固也；‘损’，德之修也；‘益’，德之裕也；‘困’，德之辨也；‘井’，德之地也；‘巽’，德之制也。‘履’和而至；‘谦’尊而光；‘复’小而辨于物；‘恒’杂而不厌；‘损’先难而后易；‘益’长裕而不设；‘困’穷而通；‘井’居其所而迁；‘巽’称而隐。‘履’以和行，‘谦’以制礼，‘复’以自知，‘恒’以一德，‘损’以远害，‘益’以兴利，‘困’以寡怨，‘井’以辨义，‘巽’以行权。”

《易传》的《说卦传》进一步将易德与天道性命联系起来，指出：“昔者，圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”又说：“昔者，圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义”，将易德上升为道德哲学。

易术——《周易》哲学的方法论

《易》本为筮占之书，易术是人们预测吉凶的方法。《易传》以



道释《易》，以德释《易》，也以术释《易》。《系辞上》中说：“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。是故吉凶者，失得之象也；悔吝者，忧虞之象也；变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也。六爻之动，三极之道也。是故君子所居而安者，《易》之序也；所乐而玩者，爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占，是以‘自天佑之，吉无不利’。”又说：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞；以动者尚其变；以制器者尚其象；以卜筮者尚其占”，把占筮作为圣人之道之一。《系辞上》中保存了以蓍草占卦的“大衍之法”，这一筮卦方法，与龟卜以炙龟甲而自然呈兆不同，是通过数的推演求出爻变而成卦，表现出的是人谋。王夫之对两者作了比较。他在《周易内传·系辞上传》中说：“大衍五十而用四十有九，分二卦一，归奇过揲，审七、八、九、六之变，以求肖乎理，人谋也；分而为二，多寡成于无心，不测之神，鬼谋也。”又说：“若龟之见兆，但有鬼谋而无人谋”，说明《易》的筮占是通过数理的推演而成卦，表现了人的智谋，表明易术是人运用智能探求事物发展的规律以预测吉凶。

《系辞下》中说：“古者庖羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”又说：“八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣；刚柔相推，柔在其中矣；系辞焉而命之，动在其中矣。吉凶悔吝者，生乎动者也；刚柔者，立本者也；变通者，趣时者也。”说明《易》是古圣通过仰观天文，俯察地理，以及人与万物，取象比类，而成八卦，八卦相重而为六十四卦，三百八十四爻。阴阳爻之刚柔相推而变动不居，显示吉凶悔吝。

《系辞下》探讨了《易》的变化规律，指出：“《易》之为书也，原始要终以为质也。六爻相杂，唯其时物也。其初难知，其上易知；

本末也。初辞拟之，卒成之终。若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备。噫！亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其象辞，则思过半矣。二与四同功而异位，其善不同；二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者；其要无咎，其用柔中也。三与五同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜邪。”这是根据六爻所处的不同爻位而判断其吉凶。初爻代表事物的开始，上爻代表事物的终结，初爻难以判断，“其初难知，其上易知”。二爻与四爻的爻位不同，二爻处于下卦的中位，多誉；四爻处于上卦的下位，多惧。三爻与五爻的爻位不同，三爻处下卦的上位，多凶；五爻处上卦的中位，多功。表达了儒家中庸之道的取中原则。

取象比类，以类取，以类予是《易》的基本原则，通过卦象进行类比、类推来预测吉凶。《说卦传》对八经卦所代表的物象作了扩展，目的在于使之以更多的物象来进行类比推论，以预测吉凶。

《易传》中的易道、易德、易术三者是有机结合的。易道离不开易德、易术。如《系辞上》在“一阴一阳之谓道”之后，接着说：“继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣”，把易道与易德联系起来，易道是易德的哲学依据。易德有易道之哲学依据，所以说易德是周易哲学的价值论。接着又说：“生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神”，又把易道与易术联系起来，易道是易术的哲学依据。易术有其易道的哲学依据，所以说易术是周易哲学的方法论。

汉代以后，历代易学家根据时代的需要与自身的体悟，对易道、易德、易术进行新的阐发。我国古代科学家以《易》之道术为哲学依据，将《易》与天文、历法、地理、数学、医药学相结合，促进了我国古代自然科学的发展。政治家以《易》之道德为哲学依据，



将《易》与政治、经济、伦理道德、人文教化相结合,促进了我国古代人文社会学科的发展。

三、从易道、易德、易术三领域发挥《易经》

由《易经》开其端,《易传》集其成,经历几千年发展的易学,其体系包括易道、易德、易术。历代易学家根据所处的时代与自身对《易》之体悟,对易道、易德、易术作出了各自的阐发。我们现代正处于新世纪的开端,应该适应新世纪的时代需要,发挥各自的创造力,从易道、易德、易术三领域发扬易学。

从易道领域发挥《易经》,即从哲学的本体论发扬《易经》。哲学是人类智慧的结晶,道是中国哲学的最高范畴,易道就是中华智慧的代表。从易道领域发挥《易经》就是进一步阐发《易经》中所蕴涵的智慧。《易经》是取之不尽的智慧宝藏,它的智慧是超越时间的,即不同时代的智者,皆可以从《易》中吸取智慧;它又是超越空间的,即不同国度的智者,也都可以从《易》中吸取智慧。《易经》传到日本、越南,他们的智者从《易经》中吸取智慧,促进了日本、越南的发展与进步。近代以来,《易经》传到西欧,受到社会学家、宗教家和自然科学家的重视,《易经》智慧给西方自然科学家以启示,对现代科学发展也起到了促进作用。现代经济学家将易学应用于管理,探讨易学管理模式。

新世纪是信息科学时代、数字化时代,《易经》符号系统的信息蕴涵,《易经》作为人类最早的运数思维智慧,对信息科学、数字化模拟的发展,也将有不可忽视的重要意义。

易的天人合一思维,对新世纪的人与环境和谐统一的发展,关

注环境保护,防治大气污染,维持生态平衡,使人类走可持续发展道路有很大指导意义。

易的整体思维,对新世纪全球经济一体化、对国家全局发展的宏观经济调控、对企业的整体管理模式以及人的全球化意识、整体意识,都将有其裨益。

易的变易思维,有利于人们适应新世纪的新发展,不断更新观念、更新知识、更新体制,以促进科技创新、体制创新、经营创新。新世纪的发展日新月异,创新是新时代的特征。创新才能发展,而创新来自智慧。《周易》智慧必将在新时代发挥其作用。

从易德领域发扬《易经》,即从周易哲学的道德价值论层面发扬《易经》。道德是处理人与人、人与社会关系以及人之德性自我建立的科学,属于哲学的价值论。道德是维护人类社会稳定发展的重要因素,是人生价值之根本。儒家把道德作为人的本质特征,是人区别于动物的根本标志。随着全球化的发展,全球伦理为世界各国所关注。1993年世界宗教议会通过了《走向全球伦理宣言》。《宣言》的起草人德国神学家孔汉思在《序》中指出:“世界正处于这么一个时期,它比以前任何一个时期都更多地由世界性政治、世界性技术、世界性经济、世界性文明所塑造,它也需要一种世界性伦理,对于这一点,今天再没有人会加以怀疑了。这意味着,关于一些有约束力的价值观,不可改变的标准以及个人的态度,已经有了一种基本的共识。若无一种伦理方面的基本共识,任何社会迟早都会受到混乱或专制的威胁。若无一种全球性的伦理,就不可能有更美好的全球性秩序”,这充分说明了伦理道德对人类社会有序发展的极端重要性,而易德对新世纪全球伦理的发展将发挥积极作用。

从易术领域发扬《易经》,即从周易哲学的方法论层面发扬



《易经》。方法论与宇宙论是统一的,易术与易道是统一的。道术对中国天文、历法、地理、医药、数学、军事、政治、经济等都产生过重大的作用,在新世纪也将继续发挥影响。现代兴起的自然医学、环境学、管理学,都可以从易之道术中寻找智慧,周易与信息科学、周易与预测学、周易与自然医学、周易与生态环境、周易与企业管

理成为新世纪研究的热点,表明了易学的现代价值。

倪南博士研易十余载,这本《易道演绎》是他在其博士学位论文基础上完成的一部关于易道发生演化思想史的研究专著,适逢该书即将付梓,作为他在南京大学攻读博士学位的指导教师,深感欣慰,特制此文以申祝贺之忱。

是为序。

李书有

二〇〇六年夏

内容提要

“推天道以明人事”是整个易学思想最基本的特征,天道为易道之体,易道为天道之用。“道”在易学思想的进路中经历了从经验、观念到话语、图式的一个发展过程,从历史发展的时间线索来看,这个过程主要是在殷商到西汉这段时期完成的,这是与中国整个思想文化的发育成熟期相一致的。在中国思想史的视域内,易学所体现的是一个独特的认知范式。两千多年来,历代思想家通过对由一系列符号和文字组成的《周易》的研究和阐发,逐渐建立起了一整套关于宇宙、社会乃至人生的观念和话语体系。这个体系以动态的、开放式的结构容纳了先人观察世界的多种视角,并因此成为中国传统思想文化框架的主要的“元结构”。在这套话语系统中,《易经》、《易传》和《易纬》是三个具有里程碑意义的核心文本。

易学在中国思想史上的重要性和生命力并不



在于成为一种与儒、释、道相并立的独立的知识型理论体系，而是其思维方式所体现的超拔、灵动的智慧本身就是各家学说取之不尽、用之不竭的源头活水。作为易学乃至整个中国哲学的最高范畴之一，“道”的思想具有多重复杂的结构。从思想文化发展的历史线索来看，它从经验、观念上升为话语、图式的演进过程本身既体现着先哲在思想深度上的开掘，又体现出不同历史发展阶段中社会结构框架的建构理路。也就是说，它是一个社会性、历史性思想与文化互动的产物。在易学思想史中，从《易经》到《易传》，“道”的概念的明显转换具有极为深远的历史意义。它折射出具有终极意义的“天”的观念逐渐摆脱旧有的宗教神学束缚而向理性化的认知转变，这种转变的最终结果就是将具“理”之“道”作为根本的属性赋之于“天”，使得“天”不再是一种外在的、绝对至上而又不可理解的神性实体，转而成为一个具有内在结构、容摄万物且可以通过特定方式加以体认的终极实在。这是一种全新的天道观，它的确立为重新界定天——人间的关系提供了全新的视角和观念支持。

从历史发展的脉络线索来看，作为一门学问的易学是通过《易经》占筮体例的解释形成和发展起来的。其中，立足于不同的视角而形成的义理之学和象数之学是两套不同的解释体系。从“推天道以明人事”这个易道的根本“法门”来说，以“象”、“数”为特殊符号形式和运算法则，以操作者个体的超常心智活动为根本运算机制，从现象“推衍”出某种可以决定现象变化方向和结果的规律性普遍原则，是象数易学的主要内容。从理论形态上看，义理之学更多地立足于这些认知的成果之上（当然其中也包括直接取材于实践经验的内容），进行人文意义上的发挥、推理，以获得更具一般普遍意义的对世界的解释，其根本的理性诉求在于“明人

事”，即对“人事”的规范或曰“人道”的构建。而象数易学的焦点始终“定格”在对“天道”的揣摩和模拟上，虽然“明人事”也是其现实的功利诉求，但这一诉求的对象往往只是个别性、个体性的祸福兴衰，所以其思想价值也更多地通过对“天道”之“推”的过程来体现。虽然象数易学特别是与之相关联的各种方技数术更侧重于对世界的“了解”过程，它们在“解释”世界方面也有着鲜明的特色，与义理之学注重理性的陈述相比，象数易学最突出的特点是观念的形式建构，这既是“推”的运演工具，也是所“推”之“天道”的呈现方式。在易学的成熟形态中，各种形制的图式是易学构架的基础单元，易道的义理陈述也是由此而发轫。这些图式往往有着复杂的起源，其中的核心部分与上古的巫术操作有着密切的联系。随着源自于巫术的许多认知逐渐向知识转化，这些图式也在自身的不断完善过程中由“独知”向“共识”转型。这个转型的过程从文献遗存来看，集中发生在春秋战国特别是秦汉时期。正是在这个时期，易学的发展路向经过反复的冲突和选择初步确定，后世思想发展赖以扩张的基础资源也基本积蓄完成。从结果来看，一些图式由于无法调和其中固有的“独知”与“共识”的矛盾而退出话语的主流，另一些则完成了“共识”化的建构而成为此后理论建设的基础并且在历史的过程中渐渐沉淀在社会文化之中，成为整个民族精神世界的基本框架和理念预设。

尽管在“道”的范畴中“天道”与“易道”两个概念在原则上并没有根本的差异，但以“弥纶天地之道”为宗旨的易道显然更具主体性认知的色彩。作为易道核心内容的阴阳思想既是一种世界观也是一种方法论。换言之，它既是“了解”世界的手段，也是“解释”世界的理念。如果将“易道”简单视为文本中的一个词汇和符号，受语言本身的局限很难将其与人的心智联系起来，一番梳理所



能得到的结果只能是平面化的知识性片段,然而如果将这些片段串联起来,却也可以透过现象化的表层线索窥测到心智本身的发展理路,这个理路在《易经》——《易传》——《易纬》三个核心文本的思想承续过程中表现得最为显著。这是一个认知从初级的经验到观念再到高级的话语陈述和图式摹形的过程,也可以视作是“易道”在主体思想中发生、发展的基本过程。所以,就易学所蕴含的思维模式而言,这样的一个过程对其形成有着决定性的作用。同时,这一过程也折射出在历史发展的进程中,话语权力与话语的言说者之间存在的微妙的张力变易。

从认识论的角度看,以具象和直观思维为典型特征的象数思想所构造的以“象”为基本元素,以“数”为基本法则的认知结构是一个以关系实在为核心内容的世界的图式结构。在这个结构中,所有的结构单元和关联法则都是变动不居的,无论是“象”还是“数”都具有相当宽泛的外延而没有严格而绝对的界定。尽管阴阳、八卦以至于五行分别给出了这个结构下事物的基本类属性,这些属性在事物不断的运动变化中又并非一成不变,而且常常需要通过与其他事物发生关联才能得以显现某种暂时的规定性,所以它们并不具备现代认识尺度下的“概念”的意义。究其原因,乃是在这个认知结构中,所谓的认知“主体”始终是与“客体”相互关联、相互规定的,即《易传·系辞》所谓“神而明之存乎其人”。因此,在这个结构中的世界图式就不是一个“绝对”、“客观”的外在图像,而是一个具有浓厚“主体”色彩的“画境”。所以,这样一个具有很强主观“独知性”的认知结构很难被划归通过实证和逻辑推理构造出来的,以广泛“共识”为基本属性的社会性的理性知识框架体系中。

在易学的范畴中,两汉的象数理论借助阴阳五行的结构图式

和天文律历的相关知识完成了对筮法的改造,创造出可以通过形式的运演而推算未来的新占法。由于这些占法借用了易卦的卦象符号和相关的筮数原则,故而也被纳入到易学的体系之中,从而极大地扩展了易道的形式结构,使其“真正”“与天地准,故能弥纶天地之道”,并进而成为天道的体现形式。然而这种试图将易道完全形式化的努力的最终结果是“入于机祥”,成为一套牵强附会的繁琐哲学,其症结就在于形式化的共识建构对于其成立条件的强烈依赖。形成这种思想困境的根本原因是“识”与“智”的矛盾冲突,外在的、来源于他人之知的知识只有通过实践的内化才能转化为内在的自知。虽然知识只是智慧的一种有限的形式存在,是以各种内容的事物之“理”——有形之则作为其终极归宿,但作为人类文明的结晶,它为实现向智慧的超越提供了现实的基础和起点。因此,知识可以被视作是一种“有形之道”,是进入澄明之境的切实可行的路径。只有寻“理”而不执于“理”,方有可能实现由知识之“理”向智慧之“道”的飞跃,即“转识成智”。

目 录

序	李书有 (1)
---------	-----------

内容提要	(1)
------------	-------

导言:神圓知方	(1)
---------------	-------

第一章 易道之源(上):从经验到观念	(21)
--------------------------	------

第一节 观念的演进:从“帝”、“天”到 “道”	(23)
----------------------------------	------

第二节 通神的实践:占、卜与巫	(23)
-----------------------	------

第三节 天之道	(44)
---------------	------

第二章 易道之源(下):从龟卜到筮占	(49)
--------------------------	------

第一节 卜与筮:历史的演变	(52)
---------------------	------

第二节 卜与筮:义理的互参	(87)
---------------------	------

第三章 易道之纲(上):《易经》与《易传》	(93)
-----------------------------	------

第一节 “三易之法”	(94)
------------------	------



第二节 “周易”	(104)
第四章 易道之纲(中):象数的图式结构	(131)
第一节 《易传》象数思想论	(132)
第二节 象数图式结构:“观象运数”	(140)
第五章 易道之纲(下):阴阳五行之气	(161)
第一节 “气”	(164)
第二节 阴阳之气	(170)
第三节 五行说	(177)
第四节 阴阳五行图式	(185)
第六章 易道之衍:象数易学	(201)
第一节 秦汉时期的宇宙图景	(202)
第二节 易道的阴阳五行结构	(209)
第三节 《易纬》:天道易说	(229)
结语:转识成智	(259)
参考书目	(287)
后 记	(291)

神圆知方

遂古之初，谁传道之？上下未形，何
由考之？冥昭瞢暗，谁能极之？冯翼惟
象，何以识之？明明暗暗，惟时何为？阴
阳三合，何本何化？

——屈原《天问》

在中国思想史的视域内，易学所体现的是一个独特的认知范式。两千多年来，历代思想家通过对由一系列符号和文字组成的《周易》^①的研究和阐发，逐渐建立起了一整套关于宇宙、社会乃至人生的观念和话语体系。这个体系以动态的、开

① 虽然文字记载和考古发现显示，在魏晋以前流传着文字和结构均有所差异的不同的《周易》文本（特别是《易传》部分），但就对历史和文化所产生的影响程度而言，目前所见到的，由《易经》和相传出于孔子的《易传》（《十翼》）组成的通行文本显然是后世学术话语中所谓“易学”赖以发展的主要思想依据。因此，在本文中一般所指的《周易》即通行本《易经》和《易传》的合称。



放式的结构容纳了先人观察世界的多种视角,并因此成为中国传统思想文化框架主要的“元结构”。易学在中国思想史上的重要性和生命力并不在于其成为一种与儒、释、道相并立的独立的知识型理论体系,而是其思维方式所体现的超拔、灵动的智慧本身就是各家学说取之不尽、用之不竭的源头活水。从广义上说,中国哲学就其赖以发生的思想资源和理论思维形式而言,在很大程度上是通过易学中作为一种机制性存在的天——人关系认知范式的形成和演化而逐渐发展成熟的。因此,从严格的意义上说,易学的思想要质很难从古代哲学、科技、文艺等专门学科理论系统中剥离出来而成为一个独立自洽的知识门类。相反,由于其话语中大量的观念、范畴和术语被其它思想体系和理论结构反复“挪用”,从而使得《周易》中所体现的思维模式得以广泛地渗透到中国传统文化的几乎各个分支中,进而成为最具“中国特色”的一种心路标识。

由于有诸多相关文本流传于世而以一种话语体系形式存在的易学从其理论形态上看,有一条贯穿全部内容的思想主线,这条主线在不同的理论视域中常常以不同的具体形态出现。但究其实质,都是对以“道”为符号表征的某种形上本质的理念追求。也正是在“道”这个共同的基点上,易学与整个中国传统思想文化紧密地结合在一起,成为不可分割的一个整体。作为易学乃至整个中国哲学的最高范畴之一,“道”的思想具有多重复杂的结构。从思想文化发展的历史线索来看,它从经验、观念上升为话语、图式的演进过程本身既体现着先哲在思想深度上的开掘,又体现出不同历史发展阶段中社会结构框架的建构理路。也就是说,它是一个社会性、历史性思想与文化互动的产物。围绕着这个逐渐成为中心的议题而展开的各种言说喧嚣而嘈杂,这一现象本身所昭示的

意义在中国传统哲学的宇宙观和认识论中有着深刻的体现。

一、独知与共识

从实践经验的具体和特殊中归纳抽象出一般和普遍是人类知识发生的必由之路。从根本意义上说,知识是在主、客二元分立的前提下,人类作为认识的主体在与客观世界的交往实践过程中所形成的关于客观世界及人类自身的某种系统性的“解释”。一般认为,知识有感性和理性两个不同的层次:感性认识一般是指个体性的生理感官从外界所获得的信息经过智能的知觉能力的加工整理所获得的一系列的内在心理意象,具有直观性和具体性的特点;而理性认识则是认知主体在感性认识的基础上运用智能对客观事物进行深度抽象而形成概念并诉诸于符号形式,进而塑造出关于客观事物“本质性”的近似内在表达,它是一些概念、命题和规则的集合,能够在符号的水平上进行操作,同时也能物化在语言之中充当人际之间的交流工具和媒介。作为知识的高级形态,理性认知往往以各种各样的理论形式呈现出来,其存在和流传则须主要依赖于语言的形式才得以实现。从哲学的意义上说,语言是人类的社会性存在方式,是人类各种文化形态的根本体现。无论是以口头语言和文字语言为代表的狭义语言,还是人类一切符号创造的广义语言,其作为人类社会属性的关键因素在于其可通解性,这是语言可传递性的根本基础。从人类的社会性存在这个视角而言,正如海德格尔、伽达默尔等人所指出的那样:世界本身体现在语言中,能被理解的存在就是语言。应该说,理解是人的一种社会性的活动过程,这个过程本身是理解者与被理解的对象(如文本)相互交往以寻求共同认知的



过程。对作为认识主体的理解者而言,其个人的心理意识活动是无法交流的,只有通过和借助语言,才能实现其个体的私人体验与社会的共同经验的交往。因此,共同的认知和经验是理解得以实现的关键所在。无数的个人经验经过长期的交流、冲突和磨合最终历史地形成了某些形式化的共同经验(即理性认知),这些经验在历史和社会的运动过程中反过来又成为这个或那个生活群体中每一个成员的观念预设或曰原型,预置了他们认知结构中的世界模式。从广义上说,这些共同经验就是所谓的文化,它们是以各种各样的理性认知形态存在并传承的。

进一步的分析不难发现,认知和经验的“共同性”或曰“共识”是某种形式化的,由相对严谨的“语法”规则和相对精确的概念界定和构造出的,符号化的社会绝大多数成员的观念预设,是某种形式的可以被“准确理解”的表述。西方文化以形式逻辑为基本“语法规则”的概念思维是这种范式的典型代表。在一个话语体系里,虽然其中的概念和语法并非一成不变,但它们由于是大多数人的经验凝炼,具有很强的“惯性”。所以,从历史的角度而言,它们具有相对稳定性,并因此成为某些特定时代风貌的体现和标志。与之相对照,由于每个人个体的生存环境和经历千差万别,个人的生存状态是具体而生动的,因而其认知和体验的世界图景也是变化万端的。如果将个人体验视作某种形式的“独知”,那么能够成为这些千姿百态的“独知”的“共鸣”点的“共识”,只可能是众多形态“独知”“集”的“交”而非“并”。因此,尽管因其所依存的社会形态和规模不同,不同内容的“共识”也有层次之别,但它们只是人类丰富庞杂的经验总和中的很小且受到诸多客观条件限制的一个部分,这是显而易见的。这种状态很像那些漂浮在极地海面上的冰山,露出水面能为众人视力所及的只是其顶端的一小部

分,其庞大的实体则深深地隐没在水面之下。

至于“独知”的形态,既存在有意识的部分也有无意识的成分。相对于知识而言,它更接近于某种形态的“技能”,具有浓厚的感性色彩。其具体的结构属于认知心理学研究、讨论的范围,这里不再作深入的分析。但是,需要特别指出的是,这里之所以用“独知”来表征人类认知结构中的某个层面,乃是为了强调在这个层面上所获得的认知往往是不可言传的,具有鲜明的默会性和个人性,一旦它们被诉诸语言,在言语的交流中希求达到某种“共识”,必然需要被抽离并放弃其中最具生命力的鲜活、灵动的成分,削足适履般地被强行纳入某种规则的框架之中,以概念为单元,成为某种社会——历史存在。文本就是这种存在的最基本的形式之一。

二、天道与人事

研究易学,无论选择怎样的视角,《周易》的文本都是无法回避的。然而,对于这样一部在思想史上具有元典地位的著作,由于诠释者所选择的视角的不同,对于其性质的认定也莫衷一是。从历史上的各种角度来看,其中具有代表性且在易学思想史上产生过较大影响的有四种看法:一是认为,《周易》本是卜筮之书,其中所蕴含的巫术文化的智慧就是中国文化的基因,因而应从卜筮的角度来认识和解释它;另一种看法则认为,虽然《周易》由卜筮演变而来,但它的宝贵之处不在卜筮,而在于卜筮中蕴含着的哲学内容,卜筮不过是它的躯壳,哲学才是它的本质,因而应从哲学的角度来理解《周易》;第三种观点是,《周易》是一部关于古代天文历法的典籍,用现代的术语来说就是一部古代的科学著作,其中所蕴



舍的科学思维不仅对古代的科学产生了深刻的影响,而且与现代自然科学的基本思想相吻合,因此,研究《周易》应从自然科学的实证角度下手;第四种观点是,《周易》是一部史学著作,其中保存了多方面的古代珍贵史料,特别是反映了殷周之际的历史变革,所以须从史学的角度来理解它。

应该说,以上四种看法都能在《周易》的文本以及后人的相关论述中找到自己的论据,持之有故,言之成理,可以成一家之言。之所以出现这样的现象,乃是因为“《易》道广大,无所不包,旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术,以逮方外之炉火,皆可援《易》以为说,而好异者又援以入《易》,故《易》说愈繁”(《四库全书总目卷一·经部一·易类一》)。换言之,卜筮、哲学、科学、史学这几个在今天看来已经泾渭分明地分属不同学科门类的知识和理论体系之所以都能在《周易》中找到适用于自己话语系统的根据,乃是由《周易》本身性质和内容的兼容并包、复杂含混所造成的,而这一特性又是由它复杂的形成和发生历史所决定的。

按照传统的说法,《周易》的成书过程有所谓的“人更三圣(或曰四圣),世历三古”之说,即“上古”伏羲画八卦,“中古”周文王重之为六十四卦并作卦辞,周公作爻辞,“下古”孔子作《十翼》以解经。从各种考据的结果来看,尽管“四圣”与《周易》文本中的几个组成部分是否存在着上述明确的对应关系还有待考证,但“世历三古”却是不争的事实。这也就是说,《周易》的成书是一个历时数千年、历经漫长演变的历史过程。就文本而言,根据文献记载和后人的相关考证,说明在《周易》文本形式之前,还存在着其他内容不同但性质有相互承接、发展联系的文本,典型代表有所谓的夏《连山》、商《归藏》。因此,在这个过程中,《周易》文本的形成必然会受到“上古”、“中古”和“下古”几个不同时期的文化的影响,并在文本的内容中有所反映,从而形成一

个由卦象符号、卦爻辞以及理论解说三个不同结构混成的复杂的思想表述系统，容纳并包含了当时业已成形的包括卜筮、哲学、科学、史学等各类知识的“片段”，成为一部有着相当宽泛外延的“百科全书”式的历史性文献。《周易》以及因此而发端的易学之所以人言言殊，就是由这个宽泛的外延所决定的。逻辑学的原理告诉我们，一个概念是由其外延与内涵共同决定的，两者之间存在着辩证统一的关系，如果一个概念的外延难以明确界定，无所不包，那么其内涵则必然凝聚为某种具有本质意义的东西。就《周易》而言，所谓“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉”，其广大悉备的现象外延统统都归结为一个根本的“内涵”，即“道”之上，所谓“《易》道广大，无所不包”，“虽然它的外延广大到无所不包，而居于本质核心层次的内涵却收缩为一种很小很小的《易》道。这个《易》道就是《周易》的思想精髓或内在精神，从根本上规定了《周易》的本质属性”^①。

不独为易学所专用，“道”也是中国哲学最高的范畴之一，其丰富的内涵不仅超越了其“道路”的文字本义，更非诸如“规律”、“准则”一类现代的名词概念和术语所能概括和界定。它是中国文化最基本的观念预设之一，所谓“太初有道”不仅为认识明确了终极目标，也为生命的价值和意义提供了最根本的判断依据。如果说“天人合一”是中国文化的精髓所在，那么“天”与“人”合而为一的着落点就在于这个“道”。正是由于“道”的概念具有统摄全局的核心地位，因此在历史上的各类文献中，有关“道”的不同表述不胜枚举。单就具有哲学意义的话语来说，不同的历史时期、不同的学术流派对于“道”的引申和发挥也多有歧义，那么作为

① 余敦康：《易道对各个文化分支的普遍影响》，朱伯崑主编：《周易知识通览》，齐鲁书社，1993，第583页。



《周易》思想核心的“易道”又是怎样一种情形呢？

“道”字在通行本《周易》中屡屡可见，是出现频率最高的单字之一。如果仔细分检，不难发现，这个“道”字在《易传》的文本中出现的次数要远远多于其在《易经》文本中出现的频率。确切地说，“道”字在《易经》文本中仅以下三见：

复自道，何其咎，吉。（“小畜·初九”）

履道坦坦，幽人贞吉。（“履·九二”）

随有获，贞凶。有孚在道，以明何咎。（“随·九四”）

如果对上述文字不作义理的引申，“道”字在这里通释为“道路”的本义当没有太大的异议。与此形成鲜明对照的是，“道”字在《易传》中的使用已经明显地具有了抽象的“形而上”的意味，如所谓“天地之道”、“昼夜之道”、“君子之道”、“变化之道”、“圣人之道”、“日月之道”、“夫妇之道”、“天道”、“地道”、“人道”等等一类具有偏正结构词组的反复出现，这说明《易传》较之《易经》在语言的表达上有了明显的升华。“道”在这里已经不再仅仅是某种现象性的具体事物而已经抽象为具有一般意义的某种“本质”性存在，并作为一个哲学范畴的文字符号的形式出现在文本中。从人类心智的发展过程来看，这种从具体特殊的现象到一般抽象的概念的提升是思维的一个质的飞跃，也是作为社会性存在的人类的某个群体形成完整的结构性的“共识”的重要标志。在《易传》中，“道”显然是作为诸如夫妇、昼夜、日月、天地这样一类在性质上有着明显对立、互补关系的事物得以成立的共同的根本依据而存在，它不仅超越了事物的个别外在现象，而且超越了事物群类的具体内在共性，切近以至于夫妇，高远以超乎天地，“以言乎远则

不御，以言乎迕则静而正，以言乎天地之间则备矣”，“《易》与天地准，故能弥纶天地之道”，是万事万物共同的最后归依、终极依据。

从《易经》到《易传》，“道”的概念内涵的明显转换具有极为深远的历史意义。它折射出具有终极意义的“天”的观念逐渐摆脱旧有的宗教神学束缚而向理性化的认知转变，这种转变的最终结果就是将具“理”之“道”作为根本的属性赋之于“天”，使得“天”不再是一种外在的、绝对至上而又不可理解的神性实体，转而成为一个具有内在结构、容摄万物且可以通过特定方式加以体认的终极实在。这是一种全新的天道观，它的确立为重新界定天——人间的关系提供了全新的视角和观念支持。既然“天道”成为宇宙万物的主宰，那么对于所谓的引领众生的“圣人”而言，对于“天道”的认知和理解就理所当然地成为知晓祸福、治理天下的关键，“夫《易》何为者也？夫《易》，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑”。《易》之本在于易之道，易道与天道同构，而在易学的特定框架内，天道为易道之体，易道为天道之用。体用无间，明体以达用。这里姑且不对易道做本体论的诠释，其通过易学史的演绎所透露出的最为鲜明的特征正是这种“推天道以明人事”^①思想范式^②的

① 《四库全书总目·卷一·经部一·易类一》有云：“圣人觉世牖民，大抵因事以寓教：《诗》寓于风谣，《礼》寓于节文，《尚书》、《春秋》寓于史，而《易》则寓于卜筮。故《易》之为书，推天道以明人事者也。”

② 范式，亦称“范型”，这是当代著名的科学哲学家库恩1962年在《科学革命的结构》一书提出的一个核心概念和术语，用来解释科学革命，大体是指科学共同体成员所共有的“研究传统”、“理论框架”、“理论上和方法上的信念”、科学的“模型”和具体运用的“范例”，还包括自然观或世界观等。范式是科学活动的实体和基础。科学的发展正是范式的运动，旧范式为新的范式所取代，则导致科学革命，标志着科学发展的又一重大转折。这一术语如果“挪用”到思想史的研究中来，同样可以恰如其分表征某种类型化的思想方式及其相应的话语体系。



凸显,一个“推”字和一个“明”字,活脱脱彰示出在新天道观的观念预设下,天人关系格局的改变,以及由此引发的话语转向,这种转向又包含了因为“推”、“明”所采取的立场和价值取向不同而发生的种种分歧。大而言之,所谓的象数之学和义理之学的分野就是肇始于此。

三、象数与义理

从历史发展的脉络线索来看,作为一门学问的易学是通过对《易经》占筮体例的解释形成和发展起来的。对于《易经》文本中的卦爻之象和相应的卦辞、爻辞解说,在现存最早也是最系统的哲理阐释专论——《易传》中,就已经存在着取象说和取义说的理论分歧。取象说是取八卦所象征的物象解释《易经》中卦爻象和卦爻辞,取义说则是取八卦和六十四卦卦名的涵义来解释卦爻象和卦爻辞。如对《乾》、《坤》二卦的解释,取象说以乾为天、以坤为地,或以乾为阳气、以坤为阴气;而取义说则着重于人文意义的引申,以乾为刚健、坤为柔顺。这两种因为立意取向不同而形成的不同说法在《易传》的体系中并存,并且相互补充。秦汉以来,以这两种说法为基础逐渐发育出两大对立的学术流派,即所谓的象数派和义理派。着重从阴阳奇偶之数、九六之数、大衍之数及天地之数、卦爻象以及八卦所象征的物象来解说《周易》之《经》、《传》文义的,称为象数之学;而着重从卦名的意义和卦的德行解释《周易》,注重阐发其中具有人文意义的哲理内涵则属于义理之学。以象数解易,把宇宙万物符号化、数量化,用以解《易》并推测宇宙事物关系与变化是象数易学的基本特征;而舍象取义,得意忘象,

专注阐发《周易》经义名理和哲学思想则是义理易学的基本特点。这两大流派，无论是对《周易》文本的解释，还是对其理论的阐发，都具有自己的特色，并因此而发生长期的争论。即使同一学派之中，又细分出不同的宗派，互相攻讦。这些不同的学说在争论中相互影响，经常汲取对方有益的思想资料和论点，用来丰富自己的理论内容，从而推动易学不断地发展、完善。

抛开前代习成的门户之见，实际上象、数、义、理都是《周易》思想的构成要素。卦象、爻象之“象”体现着《易经》中符号所象征的事物及时位关系，含有现象、意象、法象等意义，是宇宙万物的图式摹形；筮数、爻数之“数”是《易经》占筮求卦的基础，是《周易》关于事物关系的数理表达，也是对“象”的定量研究。筮数、爻数与阴阳数、大衍数、天地数、卦数、河图数、洛书数等共同构造了易道的数理模型；“义”体现着《周易》的原义；“理”则彰显着《周易》的哲学思想。《周易》的所谓天道观、人道观、伦理观、天人观、自然观、辩证法等思想都是“义”和“理”的具体内容。象数与义理的关系，并非如囿于门户壁垒的人们所见那样势不两立。应该说，《易》兼象数义理，象寓于卦而数生于蓍，象为《易》之体，数为《易》之用，象有奇偶，数分天地，是象中有数、数中有象，象可生数，数还生象，交参互入，如环无端。象数为显，义理为隐，数（筮）、象（卦）为《易》之形式，义理（思想）为《易》之内容。《易》的本质特点就是象、数表达义理^①。

换一个角度，从发生学的意义上来看，可以认为象、数、义、理是“易”发生的四个阶段，如成中英先生所分析的那样：“易的经验形象化与象征化，这是‘象’。易的形象和象征符号的关系化以

① 参见金景芳：《学易四种》，吉林文史出版社，1989。



及在时空位置上的排列化和应用化与实用化,这是‘数’。易象的关系和排列,亦即易象的数的关系中呈显意义及凝为概念,这便是‘义’。易的意义和概念发挥为命题及判断,并形成系统,这又代表‘理’的出现,也就是易象、易数、易义的整体化和思辩化。……这四个阶段也代表《易经》之成为《易经》的四个层次或四个成分。”^①与卜筮有着密切关联的“取象运数”是《周易》中最具典型意义的思维模式。其中“象”是典型的认识的“图式”结构单元,易象的两仪和八卦是抽象的关于世界本质认识的主体结构,以此为基础,形成了一个具象的对世界万事万物性状的模拟结构——六十四卦系统。“象”是《周易》思维模式中事物存在的一种基本方式,而“数”则是联系这种存在方式的根本“逻辑”,也是变易法则的具体、本质的体现。《周易》认识范畴中的数或曰易数,是《周易》结构模式中特定的关于数的思想,它是卜筮方法的基本构成,并且在卜筮定卦中应用,其中,象以数定而数以象显,构成了象、数共生的范式,数是象的关系与变化,而象包含了时位的相对性,象、数一体而根源于《易》之经验。至于义理,“易的象数是易的义理发展的基础,义理是超出象数的,但必须要象数发展到某一阶段才有义理的出现。义理的出现可能包含象数,但也可以扫除象数回到易的经验,以求获得对易的经验的理性理解。此处所说的理性的理解是相对一个时代的标准和需要来决定的。易之理性与理论有一特色即是全体性的认识和部分性认识的相互依赖性。个别事象和数象都是意义和概念产生的源泉,但每一个事象——象数——数象的意义都是在整体的了解中决定的。易的数象和象数

^① 成中英:《〈周易〉象、数、义、理》,载张其成主编:《易经应用大百科》,东南大学出版社,1994,第51页。

发展为一整体后,形成了一个关系网络,其内在的宇宙意义和自然意义也就发生了,当人类社会的经验类型丰富之后,社会和历史的意义也就发生了。这种意义和概念的发生,代表了一种新秩序的建立,故对真实世界有两重作用,一是描述客体的作用,一是规范秩序的作用,这种意义的发生和概念的实现就见之于易卦的卦名和卦爻辞的出现。”^①

从认识论的角度看,以具象和直观思维为典型特征的象数思想所构造的以“象”为基本元素,以“数”为基本法则的认知结构是一个以关系实为核心内容的世界的图式结构。在这个结构中,所有的结构单元和关联法则都是变动不居的,无论是“象”还是“数”都具有相当宽泛的外延而没有严格且绝对的界定。尽管阴阳、八卦以至于五行分别给出了这个结构下事物的基本类属性,这些属性在事物不断的运动变化中又并非一成不变,而且常常需要与其他事物发生关联才得以显现其某种暂时的规定性,所以它们并不具备现代认识尺度下的“概念”的意义。究其原因,乃是在这个认知结构中,所谓的认知“主体”始终是与“客体”相互关联、相互规定的,即《易传·系辞》所谓“神而明之存乎其人”。因此,在这个结构中的世界图式就不是一个“绝对”、“客观”的外在图像,而是一个具有浓厚“主体”色彩的“画境”。所以,这样一个具有很强主观“独知性”的认知结构很难被划归通过实证和逻辑推理构造出来的,以广泛“共识”为基本属性的社会性理性知识框架体系中。

从历史发展的线索来看,虽然象数之学与义理之学并提,但实际的情况却是:魏晋以后,象数易学始终从属于居于主流话语地位

^① 成中英:《〈周易〉象、数、义、理》,载《易经应用大百科》,第59页。



的义理易学,这种现象的形成与儒学在社会意识形态中逐渐形成的话语霸权有关,也与象数易学本身的许多核心认知难以“共识化”有很大关系。汉代似乎是象数易学独领风骚的一个特殊历史时期。在这个期间,孟喜、京房、郑玄等人对前人在象数领域的诸多创见进行了系统的整理和总结,并努力将“象”、“数”的推衍之术模式化,藉此以象数之学构造出一个系统而精致的天人关系规则,并试图通过这些规则的共识化和概念化,完成对现实社会的改造。成形于该时代的《易纬》就是在这个意义上,继《周易》的《经》、《传》之后,对象数易学思想又一次具有里程碑意义的理论建构,由于其中融合了大量当时最先进的天文、气象等方面的知识成果,进而进一步拓展了人们沟通天人的视域,丰富了“象”和“数”的内涵,并使得观象运数的“推天道”的方法论重心从传统的、以“象”为关注焦点的卜筮模式转向更具有理性“逻辑”色彩的“数”的运筹上。然而,这样一个试图将“天道”与“人事”直接对应,并把这种对应关系精确化、模式化,进而达成某种共识的努力最终由于其理论结构的机械和繁琐而在实证过程中暴露出其理念预设的荒诞走向失败。魏晋以后,掌握着社会意识形态导向和话语权力的精英阶层^①开始从汉学追寻至上的、外在的“天道”重新回归主体体验和本体认知,即个体性的“心”的“独知”实践和经验,并在此基础上,通过诸如“理”、“气”等相关思想范畴的诠释重新塑造“道”的理性品格,易学也因此逐渐被接纳到更加形而上的话语构造之中,显得更具“义理”色彩。与这种转向相对应,象数

^① 有必要特别指出的是,在中国传统社会中,受经济发展水平和社会发育程度的制约,受教育长期以来一直是社会群体之中一个特殊阶层的特权。由于文字是话语传承的主要载体,因而通过各种历史文献所反映的思想面貌,实际上更多地代表着那些受过教育,具有文字表达能力的所谓“精英人士”的视域中的内容。

易学出现了明显的分化：一方面，一些知识分子在汉易的方法论基础上，以象、数理论在更深的层次上构造关于宇宙、天地、社会运行的图式结构，宋代的图书学是这方面的典型代表；另一方面，卜筮固有的趋利避害的现实功利诉求依旧在社会生活中具有广泛的共识基础，原本就是易学一个重要组成部分的、以趋吉避凶为现实价值取向的各种占测、卜算，通过延用易学中的一些核心观念和术语来实现其实际运算操作实践的话语描述和理论支持，这就是易学在民间的一般知识结构中的特殊形态——方术，或曰“术数”^①。尽管从表面上看，各种形式的方术庞杂芜乱，其中的很多内容在现在看来其对自然现象和人类本身的认知还相当肤浅，故存在着浓厚的迷信成分，但如果对不同内容的方术加以仔细甄别，可以发现，诸如式法、命理、相术、堪舆一类流传较广、历史悠久的方术不仅具有相对发育成熟的理论形态，而且在其实际操作推演过程中，操作者个体心智的充分调动和身心投入是必不可少的内在决定因素。虽然这些方术的形式、程式、工具有所不同，但其中都包含了一种特殊的认知方式——术数之知。当代新儒学大师牟宗三先生在《才性与玄理》中关于术数之知有一段非常精辟的阐述：“易学中术数一路含有一种知识之形态，此形态既不同于科学形态，亦不同于‘无知而不知’之境界形态。试言如下：（1）此路中含有一种步、运之术；（2）阴阳变形有其必至之势，此即为定数。……此步运之术有二特征：（1）客观方面不是基于抽象之量概念，……而

① 虽然从历史上看，卜筮原只是上古众多以巫术为源头的方术中的一类，但是由于汉代以降“独尊儒术”的意识形态化，作为“五经”之首的《周易》的权威话语地位日见稳固，其影响力自然会波及社会生活的各个方面，原先与之并无直接关系的一些东西也必须借助其话语才能得以在社会生活中继续存在。所以，从今天的角度看古代的方术，而将其纳入易学支流的格局之中，也就很自然了，况且各种形式的方术同样都是以“推天道以明人事”为根本的方法依据。



是基于具体的感应之几。……预测的确知是象征的直感,而不是机械的推断。……(2)依此在主观方面,透过此步运之术而为具体的预测,其心灵活动完全是直觉的,并不是依照逻辑数学的法则而推理,……全靠心智之明与感觉之锐。……科学之知是‘以量控质’,……术数家之知是‘以质还质’,心保其灵,物全其机,而以象征的直感为媒介,故能‘以物宛转’,‘极变化而览未然’。……故术数之知亦可以广泛有效而具客观妥实性。其妥实性是落在那具体而活泼的事实上,而不是落在那抽象而机械的量上。”^①

从整个人类的历史来看,各种形式的方术几乎在人类各个群体的社会生活中都曾经甚至仍然在扮演着重要的角色。从本质上来说,方术是人类了解世界和自身的一种特殊方式,虽然它们也有或缜密或空疏的观念预设,但究其根本,在时空的变动中把握不同事物或事件之间对应关系的发生是各种方术殊途同归的共同旨趣。在方术的认知结构中,作为结果发生的事件与诱发这一结果的其他事件的关系并非一定具有逻辑上的因果对应,虽然这其中也不乏固定的程式运演,但在现象与将要发生的结果之间起决定作用的是方术具体实施者的心智、情感的非常态表现。所以,虽然同样是欲图为人民的决策活动提供可资利用的依据,在预测未来的向度上,方术是不可能像以可重复性操作的实证为根本判据的现代科学那样完全通过参数的设定和累积求得概率发生的推理性结果。正是由于这种对于事物特殊性的专注,方术很难作为一种对于世间万物的解释体系而成为社会群体普遍接受的概念预置,所以在社会交往的层面上也就不具备互通性,因此在近现代发达

^① 牟宗三:《管谟之术数》,载《理性与生命——当代新儒学文萃Ⅱ》,上海书店,1993,第280-282页。

的社会话语中几乎被完全遮蔽。

解释世界是在人类知性上较之体验世界具有更高层次的一种对本质性属性的体会。显而易见,解释是在体验基础上的一种提升,是更全面、更抽象的体会。各种对于客观世界包括其发生、发展各环节的解释是构成人类思想观念的基本内容,更是维系人类社会生存的根本依据所在。所以,社会的话语权力是通过对解释权的掌持来体现的,社会中所有的言说也因此以之为根本的归趣,在社会文化层面上存在的方术也不例外。

就中国传统文化中的方术而言,象数之学之所以成为大多数方术普遍尊奉的理论依据,除了前文提及的社会意识形态方面的原因之外,象数易学本身所提供的对于世界的特殊解释形式是这些方术自我组织所赖以进行的内在机制。从“推天道以明人事”这个易道的根本“法门”来说,以“象”、“数”为特殊符号形式和运算法则,以操作者个体的超常心智活动为根本运算机制,从现象“推衍”出某种可以决定现象变化方向和结果的规律性原则,是象数易学的主要内容。从理论形态上看,义理之学更多地立足于这些认知的成果之上(当然其中也包括直接取材于实践经验的内容),进行人文意义上的发挥、推理,以获得更具一般普遍意义上的对世界的解释,其根本的理性诉求在于“明人事”,即对“人事”的规范或曰“人道”的构建。而象数易学的焦点始终“定格”在对“天道”的揣摩和模拟上,虽然“明人事”也是其现实的功利诉求,但这一诉求的对象往往只是个别性、当下性的祸福兴衰,所以其思想价值也更多地通过对“天道”之“推”的过程来体现。

虽然象数易学特别是与之相关联的各种方技术数更侧重于对世界的“感悟”过程,它们在“解释”世界方面也有着鲜明的特色。与义理之学注重理性的陈述相比,象数易学最突出的特点是观念



的形式建构,这既是“推”的运演工具,也是所“推”之“天道”的呈现方式。在易学的成熟形态中,各种形制的图式是易学构架的基础单元,易道的义理陈述也是由此而发轫。这些图式往往有着复杂的起源,其中的核心部分与上古的巫术操作有着密切的联系。随着源自于巫术的许多认知逐渐向知识转化,这些图式也在自身不断完善的过程中由“独知”向“共识”转型。这个转型的过程从文献遗存来看,集中发生在春秋战国特别是秦汉时期。这个时期也是易学学统的成型期,更是中华民族精神文化建设的奠基时代。正是在这个时期,易学的发展路向经过反复的冲突和选择初步确定,后世思想发展赖以扩张的基础资源也基本积蓄完成。从结果来看,一些图式由于无法调和其中固有的“独知”与“共识”的矛盾而退出话语主流,另一些则完成了“共识”化的建构而成为此后理论建设的基础并且在历史的过程中渐渐沉淀在社会文化之中,成为整个民族精神世界的基本框架和理念预设。

尽管在“道”的范畴中“天道”与“易道”两个概念在原则上并没有根本的差异,但以“弥纶天地之道”为宗旨的易道显然更具主体性认知的色彩。作为易道核心内容的阴阳思想既是一种世界观也是一种方法论。换言之,它既是“感悟”世界的手段,也是“解释”世界的理念。这是在当代社会生活中一种早已生疏的意态,在现代科学观念支配下的学术视域内只能勉强加以客观化的描述和分析。西方后现代思潮的代表人物之一利奥塔有一段值得玩味的話,对于作为研究和描述对象的文本来说,“最重要的不在于它的意义,而在于它之所为和它之所激发,它之所为即它所包含和传递的影响力,它之所激发即使这种潜在的能量完全转化为其他事物——其他文本、绘画、图片、影片、政治行为、决策、性高潮、反抗

行为、经济上的进取心等等。”^①实际的情况其实更为复杂，如果将“易道”简单视为文本中的一个词汇和符号，受语言本身的局限很难将其与人的心智联系起来，一番梳理所能得到的结果只能是平面化的知识性片段，然而如果将这些片段串联起来，却也可以透过现象化的表层窥测到心智本身的发展理路，这个理路在《易经》——《易传》——《易纬》三个核心文本的思想承续过程中表现最为显著。这是一个认知从初级的经验到观念再到高级的话语陈述和图式摹形的过程，也可以视作是“易道”在主体思想中发生、发展的基本过程。所以，就易学所蕴含的思维模式而言，这样的一个过程对其形成有着决定性的作用。同时，这一过程也折射出在历史发展的进程中，话语权力与话语的言说者之间存在的微妙的张力变易。正是在这个意义上，本文对易学思想的解析才选取这样的视角，试图在有限度的概念名词的“方知”与变通无羁的实践运用的“圆神”之间找到某种契合点，尽管这种努力的结果在语言的限定中可能难免还是“说似一物即不中”。

^① 利奥塔：《飘流集》，转引自[美]道格拉斯·凯尔纳尔：《后现代理论》，中央编译出版社，1999，第192页。

易道之源(上): 从经验到观念

今天,试图仅仅凭一些文字和遗物来还原某一段历史“真实”的想法在学理上已经站不住脚,所以在一开始我们在方法论上就遇到一个悖论,既然通过考证和分析所获得的东西并不一定就是事物或思想的原貌,那么在理论上对所谓“易道”所做的解构又有何意义?如果把这样的质疑引申下去,我们将不得不面对对整个人类所创造的符号系统合法性的考验。也许这种还原主义的方法本身就有问题,也许根本就没有什么最终的、最根本的“元点”,我们现在所认定的那些具有“元点”性质的东西只不过是我们在某个特定的视域内人为制造的各种观念预设而已。这些观念预设呈现在话语中就是形形色色的各种解释。从这个意义上说,借助文字对思想所做的所谓梳理能达致的结果,可能并不能还原出某种“原始的”意象,而仅仅是在当下的语境中对历史现象给出某种解



释。尽管如此,解释是主体认识进而理解、把握客体的一种基本思路,我们接受或者创造某种解释,其目的都是为了在主体和客体之间建立起一个桥梁。

柏格森说过:“把握事物有两种完全不同的方式——我们不是反复思考事物,便是参与到事物之中去。”朱子强调“格物致知”,对于常态的人类心智来说,它是卓有成效的。恰如登山,如果无法一跃而上就只能一步一步向上攀登。朱熹、陆九渊、王阳明等等,辩来辩去几百年,产生分歧的原因说到底也只是视角的相异。“会当凌绝顶,一览众山小”,这种感受对只是在山下徘徊的人来说是无法产生共鸣,甚至是不可理喻的。所以,作为理解的基础,通过对一些话语中的核心要领的“格义”,解构出在某个层次上的具有“原型”意义的观念,是切近某种思想范式的有效途径。

在中国古代哲学思想中,诸如“道”、“天”、“气”、“理”、“太极”、“太虚”等等一类的概念无疑是统摄各类学说的最高范畴。它们是各种言说展开的核心话题,也是各种言说“言之成理”所必须依据的,无须验证也无法验证的“公理”支持。显然,它们都是一些形而上的观念预设,这些预设的建立与人们对某种具有“终极”意义的理念追问有关。这种追问或许出自于人类心智与生俱来的某种本能禀赋,尽管这种禀赋对于人类而言又有不可致诘的特征。不同的民族、不同的文化都有各自的“终极预设”(通常以宗教的形式表现出来),虽然这些预设有不同的内容和象征,对于生活在一定的文化氛围中的个人而言,这些预设经过历史性的心理沉淀业已成为不言而喻的真理性理念。因此,“终极预设”对于社会群体而言,不仅是每个成员思想观念中预置的“立身之本”,也是维系这个社会群体内在张力的核心凝聚力量,因此它们也是种种形式的社会“权力”的根本思想保障。

对于个体性的对某种具有“终极”意义的存在的体认显然更多地内化在个人“独知”的视域中而无法加以对象化的解析,但对于某个社会群体中具有“共识”意义的观念预设而言却是有迹可循的。虽然这类“共识”的形成往往可以追溯到这个社会群体的形成之初,而由于年代历史的久远,它们的形成轨迹在今天看来早已模糊不清。因此,尽管通过对历史和文化进行解析所获得的某种思想观念的“原型”不一定是一个“确解”,但它们毕竟可以梳理出一条随着历史变迁而不断自我完善的社会文化之“共识”的建构线索。

就包括易学在内的传统哲学思想而言,“道”作为一种“终极”的基本观念预设似乎在其话语和文字符号的相互对应发生之前还存在着一个观念与概念的整合过程。

第一节 观念的演进:从“帝”、“天”到“道”

“道”如何由形而下的行路之“道”的本义演化成哲理性的形而上之“道”,其间发展脉络的细节是无法准确还原的。然而,由于汉字造字系统独有的表意性特征,一个汉字在不同时代不同的书写形式,以及这个汉字本身的造字结构都为追索这个汉字所表之意的演变提供了线索。在这方面,现当代许多学者借助考古发现和古代文献作了很多努力。虽然在具体细节方面还存在不少理论分歧,但他们的研究成果对于理清思路,把握“道”字所体现的观念变化的基本方向还是有相当大的益处。现综合其中的部分成果试简述如下:



东汉许慎的《说文解字》首中释“道”字为：“所行道也，从辵从首，一达谓之道，古文道，从首寸”。在《说文解字》中“首”字别写作“𦣻”，释之为“古文𦣻”。在篆字中，“首”作“𦣻”，“𦣻”作“𦣻”，二者为同一个字，指的都是人的头部。在历史更为久远的金文中，目前所能识别的“道”的各种写法虽然在形态上略有差异，但从结构上看皆从“首”从“行”。行，《说文》释为“人之步趋也，从彳从亍”，就是现代意义上的“道路”。因此，如果对此不做现代知识和经验背景下的发挥，目前所能见到的最早的“道”字的几个部分都与人行走于道路之上的行为有关。因此，“道”字的本义大致上可作人行路上之状，作人行之路解。

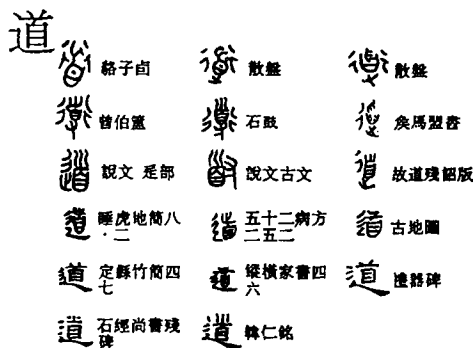


图 1-1 古文中的“道”字

由于在现存的甲骨文字残片中尚难认定有“道”字的使用，故而从字源上推究“道”的源起很难确定一个最初的起点，但是，就金文中的“道”字字义来看，以“道路”作解表明直到商周之际，“道”字的使用在观念上显然还局限于具象的层面，这一现象在《易经》文本中“道”字的使用上仍旧没有大的变化。这虽然不足以证明在殷周之际以“道”字为符号表征的思想观念中没有后来

意义上的哲理之“道”意味，但就目前所能掌握的实物证据来看，要寻求作为最高哲学范畴的“道”的发端，仅从“道”的字源作线性回溯恐怕还难以找到明晰的线索和确凿的证据，因而还需要从其他方面寻找新的切入点，从相关观念的发生线索中另寻端倪。

一、“帝”

值得注意的是，作为哲学范畴的“道”在春秋时期似乎又有所谓的“天道”、“人道”之别，著名的例子来源于《左传·昭公十八年》中子产的一段话：“天道远，人道迩。非所及也，何以知之，灶焉知天道。”《昭公二十五年》中赵简子引子产的话说：“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民实则之。”如果将这两段话联系起来分析，不难发现，在天、人相分别的背后，还存在着天道和人道的主从关系的预设，即人道以天道为依据。这一思想在董仲舒那里表述得更加清晰和完整，有所谓“道之大原出于天，天不变，道亦不变”（《举贤良对策》）之说。在这里，“天”是较“道”更根本的依据，具有至高无上的绝对终极主宰意味。实际上，这种至上之“天”的观念可以上溯到更早的宗周时代，在《尚书》中“天”字多有所见，如：

……天命有德，五服五章哉，天讨有罪，五刑五用哉。

（《皋陶谟》）

敕天之命，惟时惟几。（《益稷》）

……天用剿绝其命，今予惟恭行天之罚。（《甘誓》）

……有夏多罪，天命殛之。……尔尚辅予一人，致天之罚。（《汤誓》）

先王有服，恪谨天命。（《盘庚》）


等等。



不难看出,见诸于这些文字的“天”是一个具有人格意志,可以主宰和支配人事的神性实体。在《尚书》中与此等价的另一种表述是所谓的“上帝”:

正月上日,受终于文祖……肆类于上帝……。(《尧典》)

予畏上帝,不敢不正。(《汤誓》)

“帝”字在甲骨文中写作,从字形上看,或以为像花蒂形,或以为像束茅形。仅从字形上很难将其与某种至上神的观念联系起来。有学者根据汉字义由声得的原理从对与之古音相近的语族考察中发现,与“帝”发音相近的字多有根基、原始的意思。如“蒂”表示花的基,“柢”表示根基,“底”表示房屋的基础,“胎”表示人之所由生,“始”表示氏族之发源。蒂、柢、底、胎、始都与帝双声。因此,“至尊神所以称为‘帝’,本来表示昊天是天地万物所由生的根本和原始”,“最原始的‘帝’跟蒂、柢、胎、始的意思大体相同。古代所谓黄帝、炎帝、帝喾、帝挚等称,很可能也是从始祖的意义而称为‘帝’的”。^① 张光直也持类似的观点:“事实上,卜辞中的上帝与先祖的分别并无严格清楚的界限,而我觉得殷人的‘帝’很可能是先祖的统称或是先祖观念的一个抽象。”^②

文字学的考证还发现,“上帝”的“上”字在原始意义上的使用不一定是一个方位性的概念。甲骨文中的“上甲”是指商代最早的以干支为名的先祖,陈炜湛据此认为“上甲”“似乎是商人心目

① 詹鄞鑫:《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》,江苏古籍出版社,1992,第46-47页。

② 张光直:《中国青铜时代》,三联书店,1983,第264页。

中的先公之首”。^① 因此,存在着一个很大的可能性,“上帝的最初意义,当是最早的帝,或是帝之首,而未必是天上的帝。把上帝视作天上的帝,当是后起的意义”。^②

这种以“上帝”或“帝”为文字符号体现的先祖崇拜的观念起源是怎样的一种面貌,借助对年代更久远的考古发现我们可以依稀看到一些轮廓。由于缺乏更多翔实的资料,仅凭现有的一些发现还无法得到一个相对完整的认识,所以也就不能作过多的主观臆测。单就对作为最早文字遗存的殷商甲骨卜辞的辨析成果来看,就这个时代而言,“卜辞中决无把上帝和天空或抽象的天的观念联系一起的证据”^③。殷人的“帝”观念的核心内容,如前文所述,是享受最高祭祀规格的先祖,殷人的“卜”和“祀”是他们与其心目中伟大先祖进行心灵交流的途径。卜辞解读显示,自祖甲以后,殷人用一种十分盛大和漫长的祭祀制度来祭祀先祖(主要是殷商王室的先公先王),而“等级有差”的祭祀制度说明了殷商时代对于人间即家族、社会、天下已经形成了一种观念:“血缘亲族的关系,在建构家族、社会、天下的结构与秩序上,是至关重要的,生存时如此,死亡后依然如此,在家族内如此,在社会上也是如此。作为社会结构的经纬,血缘关系的意义,不仅在王室,在王以下的社会阶层中也同样重要。”^④无论“帝”的原始意象究竟如何,它作为一个关键的社会伦理的符号特征在这一时期已经非常显著。作为一个观念上的“立法者”,它为以父子相传为骨干的血缘家族社

① 陈炜湛:《甲骨文简论》,上海古籍出版社,1987,第81页。

② 李申:《中国儒教史(上)》,上海人民出版社,1999,第10页。

③ 张光直:《中国青铜时代》,第264页。

④ 葛兆光:《七世纪前中国的知识、思想、与信仰世界》,复旦大学出版社,1998,第96页。



会结构和秩序提供了最根本的“合法性”依据。简而言之,在殷商时代,“帝”并没有超越世俗生活之外,恰恰相反,它是世俗社会秩序建构最核心的“参与者”。

“神话最重要的功能就在于,神话是陈述荒古的实体而仍活在现代生活者。它可因前例而给某种事例以根据,可使人有古来的榜样而有着道德价值、社会制度与巫术信仰。”^①将具有超人能力的神性赋予本族的先祖,显然这是神话思维的一个主要表现。与其他民族的原始神话相比较,这类神话明显地具有“神话历史化”(euhemerization)的色彩,特别突出彰示一种基于血缘关系的神圣系谱。神对于凡人而言,无论在哪一个民族的神话里,都是必须以景仰之、敬畏之、崇拜之、服从之的态度来侍奉和对待的。因此,对于人类而言,神祇除了情感寄托的因素之外,更现实地表现为一种“权力”的象征和体现,对权力的服从则混杂在原始的信仰中逐渐沉淀在人们最基本的观念之中。这种观念应该是人类社会形态发育过程中,伴随以氏族公社或部落为单位的社会结构性的发展而形成的权力传承制度的内在合法性依据。从这个角度看待殷商乃至以后各种以“祖”为祭祀对象的仪式、仪轨,其潜在的、以现实伦常秩序化为根本指向的意识形态化倾向昭然若揭。到了殷商末期,王室最后两代统治者径自以“帝”自称(帝工、帝辛),“立法者”与“执法者”的角色最终在人世间合而为一,这是一个必须特别予以重视的话语转换。

从历史的语境变化线索来看,“帝”与“天”一般被认为是殷周时期的两个具有主宰意义的概念,“帝”是殷人的至上神,而“天”

^① 马林诺夫斯基:《巫术、科学、宗教与神话》,转引自蒋广学主编:《二十世纪文史哲名著精神精义》,江苏文艺出版社,1992,第683页。

在卜辞中则没有上天或主宰者的神格意义，作为至上神的“天”的观念是周人提出来的，与此直接相关的是作为观念背景依托的所谓的“受命”之说。

二、“天”

《周易·革·彖传》中有一句名言：“汤武革命，顺乎天而应乎人。”两千多年来，每当风云际会，新旧交替的时候，这句话似乎总是不绝于耳，因此值得玩味再三。所谓“顺天”、“应人”，用现代哲学话语加以简单明了地诠释，其实就是一个“合法性”的问题。这样的一个意向，在上文对殷商“帝”的概念的讨论中实际上已经触及到，只不过这里是以“天”和“人”取代了“帝”。然而，这个改变对汉民族在思想观念上所造成的深远影响远非几个文字的更换那么简单。话语的转换只是一个表象，但也是思想观念经过重新整合后的最直接的体现。

王国维先生在考察殷周之际的社会变革时提出一个被学界广泛认同的观点，即“商周间大变革……是旧制度废而新制度兴，旧文化废而新文化兴”。“中国政治与文化之变革，莫剧于殷周之际”。^① 殷人时代的宗周本是地处偏僻的一个西戎小邦，与殷商王室也没有什么直接的血缘关系。牧野一役，周武王以军事武力击败了商纣王，并夺取了作为大国宗主的殷商的家国天下，这是令当时文明程度较高，同时又人多势众的殷人无论是感情还是理智都难以接受的事实。因此，宗周继商而王统治天下，除了保持武力的优势外，更重要也更迫切地面临着为自己的统治找到一个“合法”依据的现实压力，从而能够借此完成在思想文化层面上对殷人的

① 王国维：《观堂集林·卷一·殷周制度论》，中华书局，1959。



全面征服。在这样的历史背景下，周人糅合了殷文化中的帝神观念传统和自己传统中的天祖观念，建立了寓道德和实践理性于其中的天命观念，为自己在与殷人争斗中的胜出提供了一个成功的解释体系。《尚书·召诰》中“皇天上帝改厥元子”的神话体现了这个解释体系的中心思想：

呜呼！皇天上帝，改厥元子。兹大国殷之命，……天既遐终大邦殷之命，兹殷多先哲在天，越厥后王后民，兹服厥命，厥终。智藏瘝在。夫知保抱携持厥妇子，以哀吁天，徂厥亡出执。呜呼！天亦哀于四方民，其眷命用懋，王其疾敬德。

这里，最为醒目的一个词组是所谓的“皇天上帝”。此处的“帝”虽然仍具有至高无上的神圣意味，但结合上下文解读这个“帝”字，显然它已经超出了先祖的概念范围，而被更高规格的主神所取代。这个新的主神虽然仍沿用“帝”的称谓，但它已经被与新的称谓——“皇天”定位在一起，或径直以“天”称之。在相对可信的《尚书》的其他篇章里，同样可以找到这样“天”、“帝”并论或互称的句子，如“惟天不畀，……惟帝不畀，……惟天明畏”（《多士》），“帝休，天乃大命文王”（《康诰》）等等。虽然这些文字未必就是周初话语的原貌，但它们作为最接近这个时代的文字记录，足可以从其透露出的信息中梳理出至上神的概念由“帝”向“天”（或曰“天帝”）的转换轨迹。

考古的发现从另一个方面为上述概念转换提供了证据。据考证，在周原出土的甲骨卜辞中有多处提到“天”字，如“小告于天”（周甲 H 11:96）“乍（作）天立（位）”（周甲 H 11:24）等。西周金文中也有类似的文字，如“王祀于天室”（《天亡簋》），“福自天”（《何

尊》)等。因此,将至上神格赋予“天”,对“天”的崇拜很可能是周人的原始信仰观念,这可能与周人以从事对天时有很强依赖性的农业为主要生产方式有关。而由这种原始的天神观念中产生出与世俗政治相关的“天命”(“天子”)观念,则应该是殷周之际社会大变革的产物。殷商的灭亡使殷商遗民和周人都面临同一个信仰上的难题:人们无法说明作为殷祖的“帝”为什么会改变成命,使殷人失去天下而代之以周,而小邦之周取代大邑之商的合理性也需要证明。这不但使“帝”,也使“天”作为至上神的地位及人们对它们的信仰出现危机。在这种情况下出现对帝神以及天神本身信仰的衰落,而代之以所谓的“天命”观念也就是一种必然的选择。为此,周人一方面创造了所谓“皇天上帝,改厥元子”的神话,另一方面又将这种皇天授命的原因归之于殷人失德而周人有德,是所谓“皇天无亲,惟德是辅”(《尚书·蔡仲之命》)。因此天命与伦理道德相统一的主题在这个时期被反复强调,通过对这一主题的反复强调和申说,既完成了对王命转移这一现实的说明,也成为统治者内部激扬蹈励、勤政敬德的信验依据。因此,所谓“天命”观念,实际上是一种新的意识形态形式,而“天”这一传统的偶像形式也成为周人的一种政治意识形态因素。^①

虽然在原始的意义上,宗周之“天”与殷商之“帝”并没有本质的区别,但天命观的出现,使得“天”对“帝”取代的影响远远超出了—个名词更新的范围。《尚书》中屡言天命。

我西土惟时怙,冒闻于上帝,帝休。天乃大命文王,
殪戎殷,诞受厥命。(《康诰》)

^① 参见冷德熙:《超越神话——纬书政治神话研究》,东方出版社,1996,第20—25页。



旻天大降丧于殷，我有周佑命，将天明威，致王罚，敕殷命，终于帝。肆尔多士。非我小国敢弋殷命，惟天不畀。（《多士》）

我周王享天之命。（《多方》）

《周书》部分中言天命尤甚，《召诰》、《君奭》等篇几乎通篇说的都是关于天命的话题。由此推知，自宗周立国之日起，“天命”就是作为宗周政权成立合法性的最高依据出现在社会的主流话语中的。在其观念生成的初级阶段，它主要指的是具有至上神格之“天”的意志。随着社会经济的发展，原有的社会秩序发生变化，与之相关联的话语从形式到内容也因此而不断更新。到了西周末年，社会的变乱造成思想与权力的分离，“学出于王官”的局面被彻底打破，社会中原先受到权力话语抑制的各种观念开始以不同的形式“浮出水面”。就天命观而言，周初的宗教之天的观念统治被冲决，各种关于天的理论开始萌芽和发生，对天命的认识也因此得到进一步深化而趋于成熟。后来成为儒家政治理论内核的天命思想也在这个时期基本成形。其具体内容，《左传》中的王孙满答楚王问鼎的记载具有典型的意义：

楚子伐陆浑之戎，遂至于洛，观兵于周疆。定王使王孙满劳楚子。楚子问鼎之大小轻重焉。

对曰：在德不在鼎。昔夏之方有德也，远方图物，贡金九枚，铸鼎象物。百物而为之备，使民知神、奸。故民入川泽山林，不逢不若。魑魅魍魉，莫能逢之，用能协于上下，以承天休。桀有昏德，鼎迁于商，载祀六百。商纣暴虐，鼎迁于周。德之休明，虽小，重也。其奸回昏乱，虽大，轻也。天祚明德，有所底止。成王定鼎于郊，鄠，卜世

三十，卜年七百，天所命也。周德虽衰，天命未改，鼎之轻重，未可问也。（《左传·宣公三年》）

在这段议论中，除了天命归德，随德而迁的思想之外，有一个信息值得重视，即天命可知，周的天命由成王定鼎之时占卜而知。

天命在躬不只是简单的自我标榜，除了以武力为现实后盾以外，还需要以某种公众认可的方式对“天意”进行探测，并由某个这方面的“权威”将探测的结果彰示于众，从而获得公众对“受命于天”的共识认同。这是一个与观念预设相关，且有更多意识形态化倾向的命题。

第二节 通神的实践：占、卜与巫

无论是借助上帝或神灵的意志来统治民众，还是通过祭祀以祈求福佑，两者都需要与上帝或神灵进行沟通，以探测上帝、神灵的旨意。

一、“王”与“绝地天通”

在中国的历史上，神人之间的交通以所谓的重、黎“绝地天通”事件为界线，似乎有两个不同的时期，有关于此的描述，详见于《国语·楚语》中观射父答楚昭王的记载：

昭王问于观射父曰：“《周书》所谓重、黎，实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？”

对曰：“非此之谓也，古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男



曰覡，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服，而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋洁之服，而敬恭明神者，以为之祝。使名姓之后，能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出，而心率旧典者，为之宗。于是乎有天地、神民、类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。

及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。烝享无度，民神同位。民读齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为，嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气，颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”（《国语·楚语下》）

在这段对话中有多少添枝加叶、想象臆断的成分姑且不论，也毋须对其以颛顼为断代的界线过于顶真，关键的问题是从观射父的回答中透露出的远古神人关系的基本面貌：在原始宗教阶段，神权为某个社会群体所共有，这个集体（通常是某个氏族公社）中的每一个成员都享有与神灵交通的权利，任何人都可以在巫师的帮助下与神灵交往。随着氏族制度的衰落、私有财产的出现和贫富的分化，财富的多寡直接影响到每一个家族和个人在社会中的地位，于是求神祈福普遍化，并且发展到“夫人作享，家为巫史”的程度。这样，“神灵”的意志以多种形式的话语表述出来。现实社会

秩序的维系失去了强有力的,以某种共识为基础的权威依托,其结果必然是思想的紊乱导致社会的动荡。面对这样一个“政出多门”的形势,居于社会统治阶层的贵族领袖们必须采取措施,使得神人交通的方式与现实的社会伦理和秩序相适应。由此逐渐形成某个至上神的观念,并由其在人间的对应——统治者垄断与这个至上神灵交通的特权。所以,所谓颛顼“绝地天通”的事件,表面上是要恢复往日的人神不杂的状态,实质上不过是垄断天地神人之间的交往手段,垄断神权而已。与此相对应的历史史实是,在实现神权垄断的同时,世俗的王权也逐步成形并不断加强。于是这些世俗权力的拥有者为使自己的权力“合法化”,创造了所谓的天命神权的话语,宣扬他们的权力是由上帝赋予的,而且他们自身就是上帝在人间的代表,称为“下帝”、“王帝”,具有“天之元子”的神性,从而独占了“陟于上帝”(《尚书大传》)、“格于后天”(《尚书·周书·君奭》)的特权。因此,只有他们才有资格和能力与上帝、神灵交通。正如张光直先生所指出的那样:“古代任何人都可借助巫的帮助与天相通。自天地交通断绝之后,只有控制着沟通手段的人,才握有统治的知识,即权力。”^①这个历史阶段中的“统治阶段也可以叫做通天的阶级,包括有通天本事的巫觋亦即拥有通天手段的王帝”。^②这样一来,独占通神通天的手段就成为王权的象征,只有占有通天手段的人间君王才能与神灵交通往来。这样,“天王合一”的观念就取代了原始的“神人交通”成为主导的意识形态,董仲舒所谓:“古之造文者,三画而连其中谓之王。三画者,天地与人也,而连其中者,通其道也,取天地与人之中,以为贯

① 张光直:《考古学专题六讲》,文物出版社,1986,第33页。

② 张光直:《美术·神话与祭祀》,辽宁教育出版社,1988,第107页。



而参通之，非王者熟能当是？”（《春秋繁露·王道通三》）尽道个中奥妙所在。

张光直先生在讨论中国古代文明的特征时，基于对文物和史料的考证曾做过这样的概括：“经过巫术进行天地人神的沟通是中国古代文明的重要特征；沟通手段的独占是中国古代阶级社会的一个主要现象；促成阶级社会中沟通手段独占的是政治因素，即人与人关系的变化；中国古代由野蛮时代进入文明时代过程中主要的变化是人与人之间关系的变化，而人与自然的的关系的变化，即技术上的变化，则是次要的；从史前到文明的过渡中，中国社会的主要成分有多方面、重要的连续性。”^①


体现这种人与人之间关系变化的最直接、最明显的“标本”是“巫”的角色转换。

二、“巫”

甲：字源上的“巫”

中国古文字中的“巫”，在不同的历史时期有不同的写法。早期的写法是像十字交叉而以短横加四方，表示方向，如殷墟卜辞和西周文字中的“巫”字。东周以后，“巫”字的写法发生变化，中间的横画改成波折，下面往往加口，与《正始石经》的“巫”字结构相似，如侯马盟书中的“巫”字与“𪚩”、“𪚪”字。望山楚简、包山楚简的“巫”字略有不同，但总体特征比较接近。后一类写法应即《说文》小篆和古文所本（但其古文写法尚未发现，惟《周礼》“筮”字作“𪚩”，与之相似）。秦之中的“巫”字则与商代和西周的写法一脉相承。

① 张光直：《青铜挥靡》，上海文艺出版社，2000，第204页。

卜辞和金文中的“巫”写作,一般的解释多取自《说文解字》：“巫，祝也，女，能事无形以舞降神者也，像人两袖舞形，与工同意。”关于“工”字，《说文》的解释饶有意味：“工，巧饰也，像人有规矩也，与巫同意。”释“巨”字曰：“规巨也，从工像手持之。”张光直据此认为，许慎之所以“工”、“巫”互释乃是因为“工”、“巫”本就可互解，“工”即“矩”。“矩”在古代似乎有着特殊的用途，《周髀算经》有云：“商高曰：数之法出于圆方。圆出于方，方出于矩。”又曰：“方属地，圆属天，天圆地方。……是故知地者智、知天者圣，智出于句，句出于矩。”在这里，“矩”是掌握天地的象征工具，而这种工具的使用者就是知天知地的人。因此，张光直认为，巫便是知天知地又能通天通地的专家，所以用矩的专家正是巫师。如果这种解释能够成立，那么商周时代的巫便是具有数学才能的人，能够通过丈量和运算知天知地，兼具智者和圣者的双重身份^①。





1 殷墟卜辞中的“巫”字 2 召陈胡巫像上的“巫”字 3 凤雏板瓦上的“巫”字 4 齐巫姜墓上的“巫”字 5 史豳壶上的“巫”字 6-7 侯马盟书中的“巫”字 8-9 侯马盟书中的“覡”字 10 侯马盟书中的“巫”字 11 《诅楚文》中的“巫”字 12 望山楚简中的“巫”字 13 包山楚简中的“巫”字 14 郭店楚简中的“巫”字 15 睡虎地秦简《日书》中的“巫”字 16 睡虎地秦简《日书》中的“巫”字

图 1-2 古文字中与“巫”有关的字

① 张光直：《青铜挥靡》，第310-311页。



乙：“巫”与“王”

规是画圆的工具，矩是画方的工具。“规”、“矩”二字在甲骨文中已有形象的表示，其中“规”字作,像以手执规画圆；“矩”字作,像一把曲尺。考古发现证明，远古新石器时代晚期，先民已经具有一定的几何图形概念，如圆形、椭圆形、方形、菱形、弧形、三角形、五边形、六边形等等。而当时的圆形房屋、环形饰品以及陶器上非常匀称的同心圆花纹等，也必须借助于一些简单的工具才可能做得如此规整。这种简单的工具很可能就是最早的规矩。规矩的使用，必须以相应的数学特别是几何学的知识为依托，由此可以窥见，它的使用者所具有的知识背景概貌。在古代文献中涉及规矩的记载与禹有关。司马迁在《史记·夏本纪》中记述禹的治水事迹时有云：“（禹）陆行乘车，水运乘船，泥行乘橇，山行乘桴。左准绳，右规矩，载四时，以开九州通九道，陂九泽，度九山。”这段文字的真实性现在无法考证，准绳、规矩一类的测量平准工具在兴修水利中不可或缺的作用却应该是有现实依据而绝非凭空想象的。而将这些工具的使用与具有人间圣王形象的大禹相联系，在话语背后是否隐含着将这些工具视为某种形式的“权柄”象征的观念？结合前文引述的张光直先生关于古代“巫”的字源分析，似乎可以在巫与大禹之类人之王者之间建立某种联系。

考古的发现为这一推测提供了佐证：在可以辨认的殷商甲骨文字中，常有商王卜问风雨、祭祀、征伐或田狩的记载。“王果曰……”一类的句式均与天气、疆域或灾异、疾病之事有关。根据卜辞所记，唯一握有预言权的便是商王。此外，卜辞中还有商王舞蹈求雨和占梦的内容。所有这些，既是商王的行为，也是巫师的行为，因此，如陈梦家所言：“商王为群巫之长。”

丙：巫术

考古发现和文献记载所涉及到的盛行在先秦、两汉时期的各种巫术大致有：(1)方向之祭；(2)乞雨止雨；(3)请风止风；(4)见神视鬼；(5)祈禳厌劾；(6)转移灾祸；(7)毒蛊；(8)巫蛊；(9)媚道；(10)星算；(11)卜筮；(12)占梦；(13)相术；(14)医术；(15)祝由；(16)房中等。

商代巫术的面貌从现有的残缺不全的资料中只能窥测其中与之相类的大概。根据张光直先生的研究分析，这个时期巫术的主要特征是：

(一)殷人的世界分为上下两层，即生人的世界与神鬼的世界。这两者之间可以互通，即神鬼可以“下降”，巫师可以“上陟”。

(二)从殷人占卜的频繁和内容可以得知，在殷人的观念中神鬼具有先知的禀赋，生人以求获得的也正是这种智慧。因此，掌握有这种智慧的生人便拥有了政治的权力。

(三)神巫降陟不是任意可以发生的，必须通过巫术并借助一些特殊的技能和道具即所谓的法器来实现。因此，法器也是权力的一种重要象征和体现。^①

透过这些特征的表象，不难发现其内在的一个重大观念预设，即对于殷人来说，世界是由天、地、人、神等不同层次构成的。这些不同的层次之间并非相互隔绝，由巫、覡通过一定的仪式操作可以实现不同层次之间的相互沟通。

如果用现代的知识背景去映照巫术这种似乎盛行于古代人类生活中的重大事件，最明显的感受就是古人视域中的世界与我们习常的认识有很大的差异，由此反映出的是一种被称之为“原始的”或“野性的”思维模式，其大致的面貌是：

^① 张光直：《青铜挥麈》，第306页。



(一)上古人类认为世界上“神秘力量”存在于普遍的事物与现象之中,人们如果可以掌握这种神秘力量的法则或密码,就可以采取积极的方式(即所谓的“法术”)或消极的方式(禁忌),来加以运用或躲避。这种规则一般是依靠联想而发生效力的,有时是“相似——模仿”,即通过相似性联想产生神秘力量,有时是“接触——获取”,即由于占有性联想产生神秘力量。其信仰的原因,都在于人类自身的联想,也就是说思维是思维的产物,正如弗雷泽所说的:“巫术首要原则之一,就是相信心灵感应。”所谓“心灵感应”,并不是一个真实存在,而是一种暗示之后的联想。

(二)上古人类对于事物的分类与现代不同。与现代一样,古代人也曾追求一种与外在世界一致的思想秩序^①,即理解外在世界秩序的整体思想。但是,他们相信,一切互相关联的事物与现象之间,有某种互相影响,甚至是决定性的因果关系。换句话说,上古人的分类原则和因果规律同现代人很不一样,他们是按照他们的观察和体验对万事万物进行感觉相似性分类和主观联想式理解的,他们并不把事物与现象按照现代的物理、化学或生物学原则分别成门、类、种、属,抽象为概念,然后进行推理、判断,而是具体地、整体地感觉和表达。

(三)当这种思维与话语的权力从大众转向少数精英分子时,思想史就开始了。一些最能干的人垄断了对世界现象与神秘力量的解释,并把它们转化为一种秘密的知识和技术,而这些知识和技术是可以普遍适用的,如祈雨、禳灾、治病、避祸及沟通人与鬼神等等,当这种权力进一步集中,就形成了文化的“卡里斯玛”

^① 这似乎也是人类与生俱来的一种“本能”。包括对“终极意义”的追问在内,这种寻求一致、和谐(既包括所谓主、客观之间,也包括个体身心之间)的“本能”是一切“理性”之本。

(Charisma),即思想的权威。弗雷泽说:“君主制的出现乃是一个使人类从野蛮状态脱离出来的基本条件”,因为“人类再没有比民主的原始人更加受到旧传统与习俗的严重束缚了,任何社会再也没有比在那种状态下前进得更加艰难和缓慢的了,旧的观念以为原始人是人类最自由的人,这恰恰同事实相反。那时,他确实是一个奴隶,虽然不隶属于某一个看得见的奴隶主,但却隶属于他的过去,隶属于他已经死去的祖先们的阴魂”。所以弗雷泽特别批评“一些蛊惑家、梦想家”把上古说成是“人类的理想国度和黄金时代”。^①

三、“祝宗卜史”

既然“天”、“帝”是智慧和法力的源泉,那么通过先王“宾帝”(以先祖先公先王上宾于天,即先王在上帝左右,帝对王有所护佑,也可以施以惩戒)与“天”沟通,掌握“通天”的权力,就可以在人间行使天帝的统治权责。祭祀、降神、占卜是“通天”的主要手段,这些手段在一些特殊的社会群体中至今仍在沿用。透过上古遗风在这类“活化石”中的体现可以发现:这些手段有一个共同的特点,就是它们都是通过一整套复杂的动作、表情、姿态和言语的仪式过程来实施的;它们都包含了一系列的繁细动作和高难技巧,常常还借助一些具有特殊意义的“法器”的帮助,使得操作者进入某种程度的迷狂状态,达致一个人神不分的境界。要完成这些仪式,对操作者个人素质的要求势必相当苛刻,也只有前文引述之观射父所言“能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、裋洁之服而敬恭明

^① 参见葛兆光:《七世纪前中国的知识、思想、与信仰世界》,第81-83页。



神者”方可为“祝”；“能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛物之所、上下之神、氏姓之出而心率旧典者”方可为“宗”，“民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之”而使“明神降之”者，方可为“巫”、“覡”。这样一来，主持祭祀、降神、占卜这一类“国之大事”的人都是那个时代最具才智、知识和技能，最具文化意义的象征性人物。这样就形成了一个以君王为核心的，专事探询和传达天意神旨，并借此垄断社会意识形态话语权的特殊社会阶层。“绝地天通”对于这个阶层的形成具有决定性作用。“天地”“绝通”最直接的结果是造成“天”、“地”二官的分化，礼仪宗教分司“天官”（如“祝”、“宗”、“卜”、“史”），土地民众分属“地官”（如“司上”、“司马”、“司工”、“司寇”等）。不但人事和神事分为两个系统，就是人事和神事本身也各有分工。正因为有这样细致化的分工，“家为巫史”的局面才被打破。因此，这是中国古代精神世界最重要的一次“突破”。

分属“天官”系统的“祝宗卜史”（“祝”司祭祀，“宗”司世系，“卜”司占卜，“史”司记事）与早期作为神职人员出现的“巫”（最著名的代表就是屡见于传说和史料中的“巫咸”）有着明显的渊源关系。在古代的词汇中也常常是“巫”与“祝”、“宗”、“卜”、“史”连称。相比于具有明确职属的“祝宗卜史”，传统意义的“巫”由于职能范围的狭小和界域的不清（不但祭祀、占卜不分，数学、方技也不分），渐渐失去了社会“共识”的观念支持，其社会地位也随着下降。到了东周和秦汉时期，史料文献中见到的“巫”往往从属于“祝宗卜史”，甚至专门用作祭祀活动中的牺牲，被人用“水”、“火”杀死。

导致“巫”的历史性角色转型的各种原因之中有一点值得深

究：在巫术的活动过程中，操作者的情感因素甚为关键。巫术活动使巫师或所有参与者具有某种迷狂状态，它是一种非理性或无意识的强烈情感的展现和暴露，巫师在想象中支配、控制对象，并与对象在想象情感中合而为一，其特征是“动态、激情、人本和人神不分的‘一个世界’”。^①在这个过程中，巫师的个人体悟是感知神意的惟一途径，但作为一项社会性的活动，巫师还必须将其感悟的内容向公众表达，并由公众对表达的内容进行印证。这样一来，巫师话语表达的权威性实际上更多地依赖于公众“共识”的支持，非个人化的理性成分因此而逐渐得到强化。这样的强化达到一定程度时，就需要有专人将巫师所传达的神意用公众能够理解的话语形式记录下来以便日后的验证。专尽其职的“史”从“巫”中分化出来就是顺理成章的事情了。

职业化的“祝宗卜史”由于其职责的关系，必须较他人更深入、翔实地了解天地宇宙的结构、变化和征兆，了解人类的生死、繁衍与健康，懂得与神灵交通的仪式、规则和语言。因此，他们在社会中开始承担起职业的思想者和教育者的责任。资料显示，在西周以后，“祝宗卜史”的职责已经有明确的分工，如“史”不仅参与国家大典，而且负责对祭祀、占卜进行文字记载，并专司册命时的文书起草、宣读和保存以及法令档案的管理。因此，他们不仅要分清世次昭穆，使宗族内外次序有节，而且要精通天文历算并以此推算吉凶。在这些过程中，时间和空间的意识渐渐滋生和发展，宗族、人类乃至宇宙的起源和发展开始成为其视域中关注和思考的焦点，包括把握外部世界的占星历算之学、整顿人间秩序的祭祀仪轨之学、洞察人类自身的医药方技之学作为知识系统的最初构

^① 李泽厚：《己卯五说·说巫史传统》，中国电影出版社，1999，第42页。



架和内容得以孕育并诞生,真正的“思想”由此从实用的、个别的、具体的、一般的意识活动中分离出来,一方面提升成为具有普遍性的、指导性的“观念”,一方面具体化为制度性的、可操作性的“知识”。也正是在这样的大背景下,“天”最终摆脱了神学的桎梏,以“天道”的新面目出现在思想和话语中。

第三节 天之道

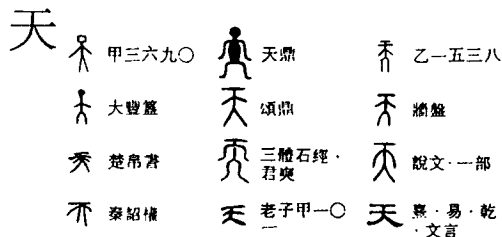


图 1-3 “天”字的各种写法

从字源上看,“天”字的结构形态始终没有太大的变化。《说文解字》释“天”曰:“天,颠也,至高无上,从一、大。”王国维在《观堂集林·释天》中指出:“古文天字本象人形,……本谓人颠顶,故象人形。……所以独坟其首者,正特著其所象之处也。”^①甲骨文和金文中“天”的写法象形而直观,最接近人形,而对头部的突出表征,恐怕与远古的原始天神崇拜有关。在狼山和锦屏山的原始

^① 参见编委会编:《汉语大字典(卷一)·大部·天》,四川、湖北辞书出版社,1986,第522页。

岩画中,都可以清晰地发现,那些天神形象最突出的特征就是对头部的夸张处理。在原始的知识结构中,头部在人的身体各部器官中是否已经具有主宰地位,仅凭目前所能得到的证据还不能明确认定。但从上述对“天”、“帝”二字的原型分析来看,人的头部,即所谓的“首”的原始意象中,可能确实含有与原初性和发端性有关的至始、至上的意蕴。可能正是在这层意义上,由于周代以“天”逐渐取代“帝”成为权威话语的核心概念,以“首”为引导的“道”才逐步从“道路”的原始概念中扩展出去而与“天”发生碰撞和契合,最终形成一个新的认识范畴——“天道”。

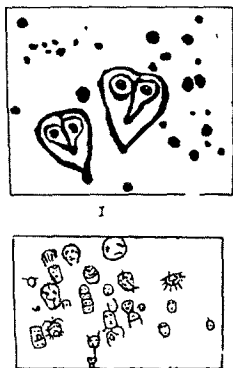


图 1-4 狼山岩
画天神图

考古发现显示,古代先民对于现象之“天”的某些具有一般和普遍意义的抽象认知很早就已经形成,其中最突出的是“天圆地方”的观念。近年来,有一类文物的出土受到了学术界的广泛注意,这类被确认为“琮”的玉制或石制器物的形制大致相同:外方内圆、柱形中空并饰以动物纹样。张光直先生通过深入研究和比较,认为琮,特别是玉琮是一件非常重要的礼器,其外形为方形,与古人视域中的大地相同;它的内部又呈圆形,与古人视野中的天穹相似,其中心贯通则象征天地上下交通,所以在祭祀时被用来供奉天地神祇,拥有沟通天地、接近神鬼的神秘力量。^① 如果这一推断成立,那么,古代中国的“天圆地方”、上下四方的空间观念至少在公元前三千年以前就已经成形。其他的一些考古发现,如河南濮阳

① 参见张光直:《青铜挥麈》,第347-357页。



西水坡仰韶文化遗址 45 号墓中用蚌壳排列而成的龙虎图案、安徽含山凌家滩 4 号墓出土的刻有指向四方及八方的外方内圆图案的玉版等似乎都暗示着“中国古代思想世界一开始就与‘天’相关，在对天体地形的观察体验与认识中，包含了宇宙天地有中心与边缘的思想”，“由天地四方的神秘感觉和思想出发的运思与想象，是中国古代思想的一个原初起点”。^①

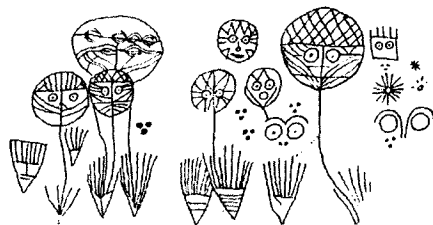


图 1-5 锦屏山原始天神图

这些认识和观念的起源很可能与华夏文明以农耕为主要生产方式有关。农业生产对诸如季节、气象一类的所谓天时有绝对的依赖，这就促使生产者必须掌握天时，而掌握天时的可靠方式就是观测天象。也许最初的观测活动并没有神学的目的，但到了信奉上帝、鬼神的时代，观测天象就主要成了探询天意的活动。在天地绝通、“民神异业”之后，观测天象更是有了专门的职守，并属于王室的禁脔，有关天的系统化知识也由此逐渐形成。

前文的相关论述业已指出，巫术是古代知识的主要来源，随着“祝宗卜史”对“巫”的逐步取代，原先的巫术趋向理性化而分化为“数术”、“方技”两大知识、技术门类，其中“数术之学”与“天”和“天道”有关，“方技之学”则主要关注人类自身的身体、性命，后者

^① 葛兆光：《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，第 88 页。

以医术为主要代表。按照《汉书·艺文志》的分类,当时的“数学”共分六类:

(1)天文:既包含对日月五星、二十八宿等星象和云气的观察,也包含有关的吉凶占验,属于占星之术。

(2)历谱:不仅包括比较正规“历谱”,也包括“行度”(宿度)、“日晷”、“世谱”、“年谱”、“算术”等内容。

(3)五行:内容涉及“阴阳五行时令”、“堪舆”、“灾异”、“钟律”、“丛辰”、“天一”、“太一”、“刑德”、“遁甲”、“孤虚”、“六壬”、“羡门式”、“五音”等,以式占和从式占派生的各种择日之说为主。

(4)蓍龟:包括龟卜和筮占两类。

(5)杂占:主要是占梦和厌劾妖祥。

(6)形法:主要是相术,以相地形和相宅墓为主。

如要撇开神学目的,单就方法而言,天文、历谱和筮占更接近于现代科学实验观测、数理推理的基本特征,而在历史文献中最初出现的“天道”一词似乎与此特征有很大的关联。

《左传·襄公九年》有如下一段记载:

晋侯问于士弱曰:“吾闻之,宋灾,于是乎知有天道,何故?”对曰:“古之火正,或食于心,或食于味,以出内火。是故味为鹑火,心为大火。陶唐氏之火正阏伯居商丘,祀大火,而火纪时焉。相土因之,故商主大火。商人阅其祸败之衅,必始于火,是以曰知其有天道也。”公曰:“可必乎?”对曰:“在道。国乱无象,不可知也。”

火,分鹑火和大火,在二十八宿中分别是南宫的柳宿和东宫的心宿。宋国乃商人后裔所立之国,宋人根据以往的一些火灾与鹑



火、大火星出没有关的经验出发,认为这是天神对他们的过失所施的惩戒,即所谓的“天道”。当鹑火黄昏时出现在南方天际,则时令为春;当大火伏于日下,夜不得见时,则日值秋季。春秋两季是火灾易发的季节,因此这里的“天道”在神学外壳之内,也包含了对自然变化规律性的认知。这也反映出春秋时代以正常天象为天道的普遍意识,相关表述如:

天道皇皇,日月以为常,明者以为法,微者则是行。

阳至而阴,阴至而阳。日困而还,月盈而匡。(《国语·越语下》)

盈而荡,天之道也。(《左传·庄公四年》)

盈必毁,天之道也。(《左传·哀公十一年》)

诸如此类的表述显然首先得之于天象的观察,但对观察结果做如此的概括和总结则已经上升到哲学抽象思辨的理性高度。以这样的观念为思想背景,那么即便“天”仍具有神性,其意志也不再是任意、无度、不可窥测的,与“天地相参”的人的因素开始在天——人交通过程中越来越具有主动性。而“天”对人事的主宰,也不仅在于天意的最终表现,而且更在于天意彰显的过程和天意的显示方式。这样的认识实质上应该就是天道观念的根本来源。

从“天”到“天命”,直至“天道”,表现出先民思维方式的进步和提高。由于人们越来越多地体悟和推衍出自然现象所具有的某些规律性属性,使得人们对世界的认识逐渐深化并最终在理念上产生巨大的飞跃。

易道之源(下): 从龟卜到筮占

古往今来,历史上就一些易学中悬而未决的问题争论不休,一个很重要的原因就是《易经》文本的性质有着不同的认定,这一现象与构成《易经》文本的文字内容古奥、多义有关,也与文字所涉及到的现实生活的复杂多样相涉。

通行的由《易经》、《易传》和合而成的今本《周易》成型于汉魏时期。20 世纪几项重大的考古发现中,相继有其他形制的《周易》写本出土,如马王堆帛书本、双古堆竹简本以及战国楚简本。这几个写本或成于战国,或成于西汉,它们与今本最大的区别在于《易传》的内容有较大的差异,有的甚至根本就没有这类关于《经》文的诠释(楚简本、双古堆汉简本均是如此)。涉及《经》文的部分,除了个别字句的差异(主要是文字通假和个别字的出入),最显著的不同在于卦序的排列(主要指的是帛书本,楚简本和汉简本由于是断篇残



编,包括卦序在内的文本整体性的面貌已经无法复原)。但是,就构成《易经》文本核心内容的卦形、卦名和卦爻辞而言,这几个文本在总体特征上仍大致接近。据此推测,至少在战国到西汉早期,今本《易经》的文本从形式到内容已经相对成形。

今本《易经》的文本大致涉及三方面的内容:一类是以自然现象的变化比拟人事的变化,如:

“枯杨生华,老妇得其士夫,无咎无誉。”(“大过·九五”)

“鸿渐于陵,妇三岁不孕,终莫之胜,吉。”(“渐·九五”)

一类是专涉社会生活,暗示人事的得失,此类辞句最多,如:

“乘马班如,求婚媾,往吉,无不利。”(“屯·六四”)

“硕果不食,君子得舆,小人剥庐。”(“剥·上九”)

“迷复,凶,有灾眚,用行师,终有大败,以其国君,凶,至于十年不克征。”(“复·上六”)

一类是单纯的占断之辞,即判断吉凶的辞句,如:

“元亨,利贞。”(“乾”)

“元亨,利牝马之贞。”(“坤”)

从句法结构来看,这些辞句的一个典型特征是以现象(包括自然的,社会的)陈述导出某种关于这些现象与人事的利害关系的判断。这样的句式在《易经》中随处可见,以“乾”卦的卦爻辞为例:

乾:元亨利贞。

初九:潜龙,勿用。

九二：见龙在田，利见大人。

九三：君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。

九四：或跃在渊，无咎。

九五：飞龙在天，利见大人。

上九：亢龙有悔。

用九：见群龙无首，吉。

描述“龙”的或潜、或见、或跃、或飞、或亢的不同运动状态，目的乃是为了以此来昭示人事的“勿用”、“利见大人”、“无咎”、“有悔”、“吉”。象“利”、“吉”、“吝”、“厉”、“悔”、“咎”、“凶”一类有关人事休咎的判辞在《易经》文本中是出现频率最高的字群，采用或比或兴的手法描绘自然现象或社会风貌，最终的归结点大都是这类的判断。这样的句式结构是占卜之辞普遍采用的形式，而《易经》文本以此为主流的句型，其与占卜的关系显而易见。

考察先秦文献中涉及《易经》的内容，其在社会生活中主要被用作占卜事典的事例不胜枚举。《左传》一书言《易》者共十九则，其中十六则关乎占筮；《国语》言《易》三则，全系占筮之用；《管子》有云：“诗者所以记物也，时者所以记岁也，春秋者所以记成败也，行者道民之利害也，易者所以守凶吉成败也，卜者卜凶吉利害也。民之能此者，皆一马之田，一金之衣，此使君不迷妄之数也。六家者即见其时，使预先早闲之日受之，故君无失时，无失筴，万物兴丰无失利，远占得失，以为末教。诗记人无失辞，行殚道无失义，易守祸福凶吉不相乱，此谓君柄。”（《管子·山权数第七十五》）此说以易与卜并提，“守”即“卜”，实际上就是以《易》为卜筮之书。秦始皇焚书时，以《易》为卜筮之书而不禁毁，说明这种观念在当时是上至帝王，下至百姓的一个普遍认识。甚至在汉代，《易》的这种现实功用仍十分显著。阜阳双古堆出土的汉初《易经》的残



简中,有卦画、爻题、卦辞和爻辞,并且在爻辞后面还附有卜事之辞。这些卜事之辞有固定的格式,指出各种天象和人事的吉凶,如晴雨、田渔、征战、事君、求官、行旅、出亡、嫁娶、疾病等等,如“同人·九三”爻辞之后即有“卜有罪者凶,战斗敌强不得志,卜病者不死乃瘥”等语^①,这显然是编纂者基于实用性的考虑而对《易经》的占筮之辞所做的通俗化改编和引申。

有鉴于此,无论对《易经》的性质做怎样的发挥和引申,其与流行于先秦时期的占卜,特别是筮占的关系都是无法否定和回避的。后代以《易》为“大道之源”的根本原因,乃是因为《易》能“弥纶天地之道”,而先秦时期窥测“天地之道”的主要途径和方法就是卜和筮。

第一节 卜与筮:历史的演变

窥测神性的天意是古代知识的一个重要来源,与之相应的是逐渐成形并完备的一套关于宇宙、天地、自然乃至社会演化变迁的特殊知识体系。支撑这个体系的是所谓“帝”、“天”以及以后的“天道”的观念预设,这在第一章已有详细的论述,兹不赘言。这套知识体系在古代被称为“数术”或“术数”。“数术”一词与“象数”的概念有某种联系,其中“象”是形于外者,指表象或象征;“数”则是涵于内者,指内在的数理关系或逻辑关系。作为沟通天人技术手段的这些“数术”既包括研究实际天象历数的天文历算之学,也包括用各种神秘方法因象求义、明数推理的占卜之术。

^① 参见:《阜阳汉简简介》,载《文物》1983年第2期。

《汉书·艺文志·数术略》将这类知识分为六类:“天文”、“历谱”研究天象和历数,也包括所谓的“星气”之占;“五行”则以式占和从式占派生的各种日者之术(选择时之日术)为主;“蓍龟”专指龟卜和筮占;“杂占”包括占梦、厌劾(驱鬼除邪)、祠禳(祈福禳灾);“形法”即相地形、相宅墓和相人、畜、物的各种相术。这六种数术从类型上看,实际上又分为三个系统:一个系统是与天文历算有关的星占、式占;一个系统是与“动物之灵”或“植物之灵”崇拜有关的龟卜和筮占;一个系统是与人体生理、心理、疾病、臆想有关的占梦、厌劾、祠禳等术^①。从考古发现来看,这三个系统的起源均相当古老,它们在不同历史时期又兴衰各异,其中明显的特征是,龟卜和筮占兴于商周之际,而星占、式占则盛于战国以至秦汉,其中与《易经》关系最为密切的是卜筮。

一、龟卜

卜筮,分别指龟卜和筮占两种占卜的方式。在古代的占卜体系中,卜筮不同于其他方式,是独特的一种类型,它们来源于用动物之灵或植物之灵作媒介去沟通神人的原始崇拜习俗,是“万物有灵”观念的直接体现。

龟卜是广义骨卜的一种。骨卜的起源相当久远,甚至可以追溯至新石器时代。古代的骨卜与祭祀有着密切的关系,古人用牲祭享,然后又用牲骨占卜,形成祭必先卜、卜祭相袭的程式。而龟卜则与一般的骨卜不太一样,从考古发现和文献记载来看,对龟的崇拜与其特殊的骨相、鳞甲纹理和长久的寿命有关,它是类比思维的一种体现。

^① 参见李零:《中国方术考(修订本)·上篇:数术考》,东方出版社,2000。



施灼的龟甲目前最早的发现见于商代的二里岗时期,但从考古发现来看,“龟灵崇拜”的起源却要比它早得多。在大约属于公元前 3000 年至公元前 2500 年间的山东泰安大汶口文化的遗址中,就曾发现人工制作过的龟甲,其中有背甲和腹甲,这些甲片多穿有圆孔,上面涂朱^①。河南舞阳贾湖遗址二期的墓葬中也发现有随葬的龟甲,包括三件腹甲和一件背甲,这些龟甲不但经过剖分、修治、钻孔,而且还有一些刻划符号,年代约在 7700 年前^②。在安徽含山凌家滩遗址,还出土了一件约 4500 年前的玉龟,这件玉龟由一副背、腹甲组成,有穿孔可以缀联,出土时中间还夹有一纹饰类似“式图”的玉片^③。

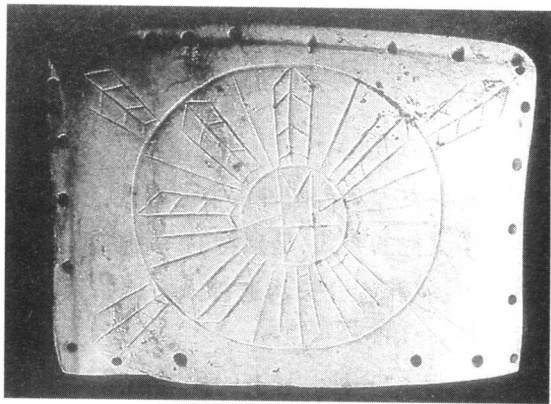


图 2-1 凌家滩玉片

① 参见:高广仁、邵望平:《中国史前时代的龟灵与犬牲》,载《中国考古学研究》,文物出版社,1986。

② 参见:《河南舞阳贾湖新石器时代遗址第二至六次发掘简报》,载《文物》,1989 年第 1 期。

③ 参见:《安徽含山凌家滩石器时代墓地发掘简报》,载《文物》,1989 年第 4 期。

在可以考证的历史年代中，殷商是卜风最盛的一个时期。殷人盛行龟卜，近乎每事必占，有关风、雨、日食的天象变化，有关渔猎和耕作，有关对外用兵与外族入侵的战争，有关国王的出行、疾病、生子及王室的婚丧嫁娶，有关今夕来旬的吉凶之事等等，几乎无所不卜。考古发现的甲骨文字内容大都与这类卜事有关。占卜时可以选用龟甲，也可以采用兽骨，由于龟的背甲较厚，不易作兆，而且甲面不平，不易辨识纹理，所以占卜时一般弃背甲不用而用腹甲。兽骨主要选用牛、猪、鹿的肩胛骨和胫骨，用胫骨时须先将其剖开。占卜时，先将龟甲和兽骨钻凿成孔，然后用火烘烤，使之表面因灼热出现裂纹，这些纵横交错的裂纹被称为“兆”，依据卜兆的形状而判断求问之事的吉凶，就是“龟卜”或“卜”。

早期的卜法，根据专家的研究、考证，大致有以下程式：^①

（一）取龟

按照《周礼·春官》中的说法，“取龟用秋时”，即在秋季以渔取龟而献之太卜，所取之龟的种类按照《周礼·春官》中的记载，有所谓的“六龟”，即“灵”（天龟，玄色，行时头仰，用于祭天）、“绎”（地龟，黄色，行时头低，用于祭地）、“果”（东龟，青色，行时甲前掩，春用）、“雷”（西龟，白色，行时头朝左，秋用）、“猎”（南龟，赤色，行时甲后掩，夏用）、“若”（北龟，黑色，行时头进右，冬用）。《史记·龟策列传》中则有“八名龟”之说，包括“北斗龟”、“南辰龟”、“五星龟”、“八风龟”、“二十八宿龟”、“日月龟”、“九州龟”、“玉龟”。这些名称似与式占有关。在诸如《尔雅》、《唐六典》等其他文献中，还有不同的名称记载。这些龟名，由于古代龟

^① 参见李零：《中国方术考（修订本）·上篇：数术考》，载刘玉建：《中国古代龟卜文化》，广西师范大学出版社，1992。



经、龟图失传，很难对其做种属的判别。而现已出土的商代卜龟经鉴定，主要有四种：即花龟（*Ocadia sinensis*）、金龟（*Geoclemys reevesii*）、水龟（*Clemmys mutics*）、亚洲大陆龟（*Tetudo emys*），其中以水龟为主^①。至于龟的大小，《太平御览·卷九三一》引《逸礼》之说：“天子龟尺二寸，诸侯八寸，大夫六寸，士民四寸”，证之以考古发现，商代殷墟卜龟并没有这样的等差之分，因此这似乎是后起之制。

（二）衅龟

《周礼·春官》云：“上春衅龟，祭礼先卜”，即于岁首杀龟，杀龟前还要选择时日并卜问采用何种祭牲。《龟策列传》对此环节有详细的叙述，并且在故事之后还附有卜禁，包括一个全年的月表和若干有关卜龟、杀龟和拔龟的禁忌。

（三）攻龟

首先是对龟甲进行修治。《周礼·春官》云：“攻龟用春时，各以其物入于龟室”，这个环节应即承于衅龟之后。商周的甲骨在占卜前皆经修治，剖取的大都是腹甲，然后便是钻凿，即在修治好的甲骨的背面钻孔开槽，以供施火占卜。钻是直接施火之孔，凿则是钻旁或钻中所开之槽。不同时期和不同地区的甲骨形制有所不同，钻凿常常是重要的区别标志，比如方形钻凿就是周人的特色。

（四）作龟

这道程序即施火于钻凿，令甲骨的正面呈兆，钻凿的配合在于控制兆纹的走向。早期骨卜无钻凿或有钻无凿，兆纹可上可下，可左可右，没有一定的形状。商周甲骨则钻凿并用，兆纹是有规则的

^① 董作宾在《商代龟卜之推测》一文中曾有专论曰：“卜用之龟应属于水龟一类，尚有积极之四证：一、体长五六寸至七八寸。二、腹甲共九枚。三、腹下之鳞片十二。四、产于河湖沼池。”

“卜”字类型，兆纹的纵纹（即兆干）被称为“墨”，横纹（即兆枝）被称为“坼”。卜兆的分布是兆干在外，兆枝向内，即居左者，兆枝均右向；居右者，兆枝均左向，很有规律。作龟的大致过程，根据《周礼·春官》中的有关记载，是用明火燃炬，而以荆枝就之，点燃后边吹边灼，以灼出卜兆。

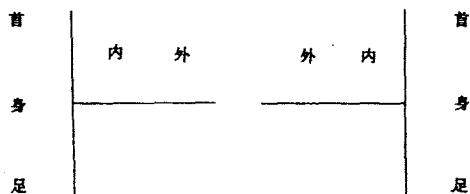
（五）占龟

在卜法中，最关键的环节在于对兆象的解释。商周时期的卜法，根据《周礼·春官》中“太卜掌三兆之法，一曰‘玉兆’，二曰‘瓦兆’，三曰‘原兆’”，“其经兆之体皆百有二十，其颂皆千有二百”的说法，已经有相当完备的龟兆与繇辞相对应的官方典籍。由于类此典籍早已亡佚，所以这个时代卜法的详细面貌现在已无法确知，但是《史记·龟策列传》中所述汉代的卜法，虽不一定尽合商周古法，但二者之间可能仍有相似之处，足资参考。

《龟策列传》所列兆象有两种情况，一种是按卜求之事排列吉凶之兆，一种是按兆象排列举事宜忌，与日书以“以日类忌”和“以忌类日”分类的情况相似。其占断的术语分为两类，一类以“首”（或“头”），“身”（或“身节”），“足”称之，可能分别指的是兆干的上、中、下三部分；一类的“内”、“外”相称，则指兆枝的内外两段。兆干，“首”上露曰“见”，向内倾斜曰“俯”，向外倾斜曰“仰”；“身”正直曰“正”，弯曲曰“折”，长曰“长大”，短曰“挫折”；“足”下露曰“发”（或“作”、“诈”），下延曰“开”，上收曰“胗”。兆枝，短谓“有内无外”，平谓“内外相应”，一头高一头低谓“内高外下”或“外高内下”，两头翘或两头垂谓“内外自桥”（或“外内自举”）或“内外自垂”，一头翘一头垂谓“内自桥，外自垂”或“内自垂，外自桥”。其他的一些术语，如“呈兆”估计主要与兆干有关，“横吉”（或“横吉安”）主要与兆枝有关，吉凶得失的判定就是根据兆纹（特别是



拆纹)的这些或直、或平、或斜、或粗、或细、或高、或下、或仰、或俯的不同形态。胡煦在《卜法详考》中对兆象与吉凶的性质对应关系有如下的总结:



《龟策列传》卜兆术语示意

图2-2 《龟策列传》卜兆术语示意^①

凡兆言吉者,高、仰、旺、相、洪润、明健、纤活、有情、矜管、平直、圆实、刚震、轻清、浮、发、豁、静、回、就,皆是也。

凡兆言凶者,低、伏、临、垂、脱落而漏、蒙昧而暗、沥淙、窈窕、纵横、褶折、夹丝、拖坠、休囚、乖拗、枯朽、癫狂、衰野、滞蛀、戴白而出,皆是也。^②

这里有关兆纹形状的各种术语多不见于《龟策列传》,应是后人在其基础上对兆纹的进一步细化归类。总的说来,“首”的吉利兆象,一般具有平直高昂等特征;“身”的吉利兆象,一般具有刚建、平直、明晰等特征;至于“足”的吉凶判定似乎要因事而定。即按郑玄所谓:“凡卜,象吉、色善、墨大、拆明则逢吉”的总体特征判断。

^① 引自李零:《中国方术考(修订本)》,第248页。

^② [清]胡煦:《卜法详考》,载《四库术数类丛书(六)》,上海古籍出版社,1991,第891页。

汉代以后的卜法与前代相比，最明显的区别在于辨兆不及“占墨”而只言“占坼”，对兆纹的分类也更加细致。如胡煦的《卜法详考》中就总结前人之说，共列出四十七种不同的纹路，并结合对明末清初流行于江浙民间的卜法的考查，对龟卜之法做了系统的整理，可作为龟卜研究的重要参考资料。

（六）契龟

即卜辞的书契。考古发现所见到的商代卜辞大致有以下六类：

（1）兆辞：记录卜兆吉凶及先后次第。

（2）署辞：记录贡龟来源、数量和置用之所等。

（3）前辞：记录占卜时间和贞人之名，格式大致如“XX（干支）卜，X（贞人名）贞”。“贞”是卜问、定夺之义。

（4）命辞：也叫“贞辞”，即贞人告龟之辞。其所卜问，包括日常生活的各种问题，是卜辞的主体内容，即所谓的“命龟”。由于卜问之事往往有两种可能，甲骨卜辞多采用对贞形式。

（5）占辞：对照卜书所做出的吉凶判断。

（6）验辞：追记占辞的效验。

（七）藏龟

《周礼·春官》中有所谓的“龟室”，还提到“凡卜筮既事，则系币以比其命，岁终，则计其占之中否”，反映的都是藏龟之俗。藏龟的早期制度，从出土的甲骨文来看，似乎主要采取窖藏的形式，往往集中埋入，龟、骨分隔，存放也有一定的规律。

总的说来，龟卜的主要程式是：有疑而待决之事，故委之卜者以龟卜求诸“天”意。卜者灼龟得兆，然后根据兆纹参照专门的占书，找出与之对应的颂辞，即繇辞，以此判断所占之事的吉凶。在待决之事与其吉凶的结果判断之间，由灼龟而得的兆纹是一个关







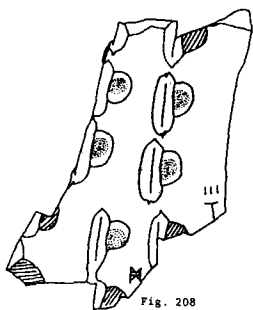
键信息“枢纽节点”。罗振玉先生在《殷墟书契考释》一书中曾就其所见,将龟甲原物所示的各种兆形做了一个归纳,具体有 14 种兆形。

卜 卩 卩 卩 卩 卩 卩 卩 卩 卩 卩 卩 卩 卩

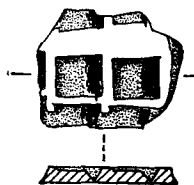
图 2-3 龟兆①

这些龟兆由于缺乏相应的文字记载,今天已经无法解读。《尚书·洪范》有所谓“卜兆常法”之说:“曰雨、曰霁、曰蒙、曰驿、

曰克”,孔安国依次释为“似雨”、“似雨止”、似“阴暗”、“气洛驿不连属”、“兆相交错”,似乎是先将龟兆归结为某种自然物象再行解读。后世通行的以五行对兆纹进行归类的解法则属于进一步的发挥,且从文献记载上看,也是东汉以后的事。从商代的龟卜遗物来看,卜甲的钻凿均呈  或  形,其所获得的相对应的兆象也均呈  形或  形。这两种具有左右“反演”“对称”性的兆纹与龟甲的自然花纹很相似,这应该是龟卜所依据的龟灵崇拜的具体体现。由此也可以看出,尽管龟兆是经过炙灼后自然成纹,但是这些纹路经历了人工的凿削等程序,灼裂之后只能是“卜”字形



1



2

钻凿: 1 商代 2 西周

图 2-4 龟甲钻凿

① 转引自汪裕雄:《意象探源》,安徽教育出版社,1996,第 39 页。

的或正或反的走向。这一现象实际上已经隐含了某种结构性符号建构的朦胧意向,所以,可以将其视作一个半自然、半人为的意指符号系统。在这个系统中,龟兆并非由灼痕的自然纹理直接明示所卜之事的吉凶意义,而是还需经过类比与系辞的两重转换,即由表象的龟兆类诸如“雨”、“霁”、“蒙”、“驿”、“克”之类的自然物象,然后参照占书中相应的繇辞,对兆纹进行类推解说,判断吉凶。在这个过程中,对龟兆进行分类,使之与特定的自然物象相对应是一个关键的环节,这一环节的存在进一步凸显出龟兆的符号性特征。这是一个言象互动的符号,“在这里,被提到首位的,不是语言或文字,而是象——由龟甲灼痕和与其相应的自然物象组成的意指符号,它们是可感的,但作为能指,却指向超感性的所指,这个所指需要用语言文字即占书所载的繇辞表达出来。‘观象系辞’,辞从属于象,而这个辞,又须是挟带情感意义的祝颂之辞,就是说,必须是一种诗性语言。这一言象互动符号的基本特征,已在龟象符号中显现出来”。“龟兆的符号系统,已是日益摆脱自然因素限制,向着自觉表达文化观念的人工指号转化的过渡性符号。而这,才是所谓‘龟象’的真实涵义”。^①

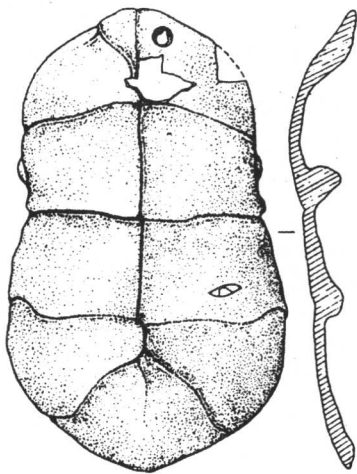


图2-5 龟卜图

^① 汪裕雄:《意象探源》,第45页。



二、筮占

在古代的占卜中,龟卜与“动物之灵”的崇拜有关,而筮占则是与“植物之灵”崇拜有关的一种占卜方式。《太平御览》卷九三一和九九七引《洪范五行传》云:“龟之言久也,十(千)岁而灵,比(此)禽兽而知吉凶者也。蓍之为言蓍(耆)也,百年一本,生百茎,此草木之寿(俦)知吉凶者也,圣人以问鬼神焉”。类似的说法还有《礼记·曲礼上》疏引刘向之说、《白虎通义·蓍龟》、《论衡·卜筮篇》等,《史记·龟策列传》甚至说“下有伏虎,上有兔丝;上有捣蓍,下有神龟”,还把二者说成共生之物。蓍草是筮占的主要工具。这是一种多年生直立草本植物,一本多茎,其茎、叶含有芳香



图2-6 蓍草

油,能够散发一种香味,并可全草入药,所以被古人视为灵草。占筮所用的是草茎部分。

“筮”,《说文解字》释义为“易卦用蓍也,从竹、从巫,𠄎,古文巫字”。最初的筮占可能使用的是竹制的签、棍,所以有“从竹”的字形痕迹。而“从巫”,则表明在古代从事筮占的是巫师。以蓍草茎行筮,大致是东周以后的流行趋势。从文献记载来看,筮的产生相当久远。《世本·作篇》说:“巫咸作筮”,《吕氏春秋·勿躬》也说:“巫咸作筮”。巫咸的名字见于《尚书·君奭》、《周礼·筮人》、《庄子·天运》、《韩非子·说林下》、《楚辞·离骚》、《史记·封禅

书》与《天官书》、《汉书·郊祀志》、《山海经·西经》等文献,《诅楚文》还尊其为“丕显大神”,是传说中的上古巫师的典型代表。《周礼·筮人》中有所谓“筮人掌三易以辨九筮之名”之说,其中的“九筮”依次是“巫更、巫咸、巫式、巫目、巫易、巫比、巫祠、巫参、巫环”。这里所谓“九筮”或许是九种筮法,即以造筮之九人之名而命名之。无论怎样,筮法掌握在巫师手中是无疑的。因此,筮法也极有可能是巫师的创造,后人因巫咸声名卓著故将造筮归功于他。而所谓的“三易”,即《连山》、《归藏》、《周易》三种筮占典籍。由此可见,《易经》的产生和应用与占筮有关。

(一) 数字卦与筮法

用今天的眼光来看,有关筮法起源的上述说法有着浓厚的传说色彩。所以,有些学者认为殷人尚龟卜,而筮占则是周人的专属。屈万里先生就认为,殷周的王畿之地在黄河下游,距江淮之间较近,交通便利,所以得龟比较容易。周人则僻处西陲,距江淮之间较远则交通不便,得龟相对较难,所以周人就用蓍策以济龟卜的不足。^①

由于蓍草不像龟、骨那样可以在地下保存较长的时间,所以有关筮占起源的考证就只能通过保存在其他文物上的一些与筮法有关的“遗迹”来进行学理上的推测。筮占与龟卜最根本的区别在于前者依“数”而后者据“象”。《左传·僖公十五年》有云:“龟,象也;筮,数也”,杜预注曰:“言龟以象示,筮以数告”,也就是说,“卜”重在占物之象而“筮”则重在占物之数。在筮占中,无论所使用的工具是竹策还是蓍草,也无论其使用的是怎样一种具体方法,它们的共同的特征都是以一定数量的蓍草或竹策作为算筹,按照

^① 参见屈万里:《易卦源于龟卜者》,载黄寿祺、张善文编:《周易研究论文集(一)》,北京师范大学出版社,1997。



某种特殊的方法对这些算筹进行分类和排列(即所谓的“揲蓍”),然后将反复分类和排列所得的余数用某种符号形式进行表征,这种符号形式以后通常就演化成为所谓的“卦”。占断吉凶所根据的就是这些“卦”。所以“中国古代的筮占从根本上讲是一种数占”^①。正是由于有了这样一种对筮占的定位,学界对出现在商周一些文物上的“奇字”的性质认定取得了较为一致的看法,即把它们视为某种“数字卦”。筮占的起源因此而上溯至商代,有的学者更精确地将其框定在武丁甚至更早的时期^②。



1-3. 四盘磨甲骨 4,5,8,13,14. 张家坡甲骨 6-7. 丰镐遗址甲骨
9-12. 凤雏遗址甲骨 15.《殷墟文字外编》448 16. 效父殷
18,19. 中方鼎 20. 董伯殷

图 2-7 商周甲骨金陶文奇字图之一

① 李零:《中国方术考(修订本)》,第 251 页。

② 张亚初、刘雨:《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》,载《考古》1981 年第 2 期。



21. 史旂父鼎 22. 父戊卣 23. 盘 24. 铜鼎 25. 召仲卣 26、27. 铜甗
28. 铜鬲 29. 铜卣 30. 陶罐 31、32. 陶范 33-35. 殷墟陶簋 36. 玺印

图4 商周甲骨金陶文奇字三十六图

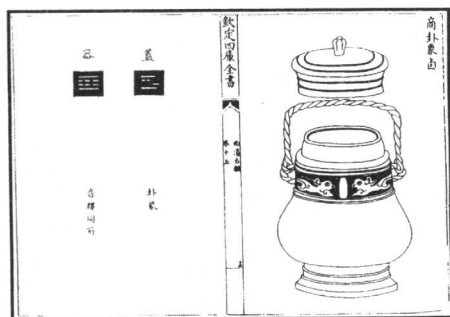
(录自:张亚初、刘雨《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》,载《考古》1981年第2期)

图2-8 商周甲骨金陶文奇字图之二

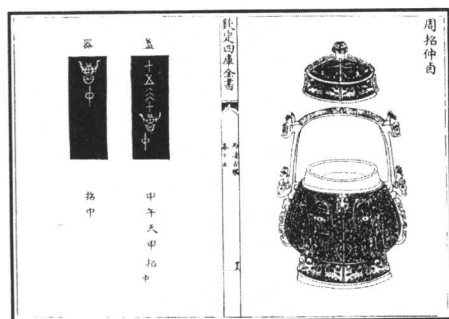
这些契刻在商周时期的甲骨、铜器、陶器、石器 etc 器物上的,今天被普遍认定为数字卦的“奇字”符号其实很早就引起人们的注意。早在北宋重和元年(公元1118年),湖北孝感出土的著名西周铜器——“安州六器”中的中鼎铭文末尾就缀有夬、䷋两个符号,这两个符号以及以后的一些类似的发现长期以来一向被视为“奇字”,虽有人试图做出种种的臆测,但由于缺乏佐证及学理上的严谨,故而未被人们认可。20世纪中叶以后,随着更多类似的“奇字”在考古发现中频频出现,学界对它们的关注和研究达到前



所未有的程度。一些具有突破性的研究成果相继取得,其中具有代表性的观点和意见大致有如下几种:



商卦象占及所载卦象图 (《西清古鉴》)



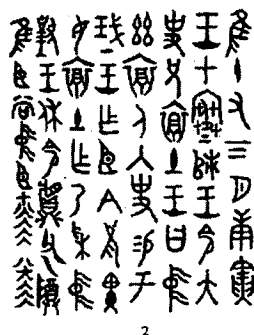
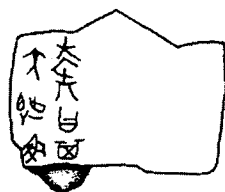
周招仲占类卦图 (《西清古鉴》)

图 2-9 类卦图

张政烺对这些“奇字”符号的讨论是从周初作邑与卜筮的关系入手的。他以上述“中鼎”的铭文为例,认为周人有“作邑必先占卦”的习俗,而这种“邑”的建立又是与氏族的建立相联系的,氏族的名称常与封土相互关联,所以“卦和采邑是分不开的,卦是采邑的名字”。“周人以卦名邑,以邑为氏的事实,按之古书,大抵皆合,不相矛盾。”张先

生由此认为,铭文中的“奇字符号”原本就是易卦。^①

张亚初、刘雨在《商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》一文中列举的材料更加丰富。表2-2中的36条材料有一个共同的特征,即它们都是一些数目字的组合,而且都是由三个或六个数字构成的组合,“这不能不使我们与导源于数卜的我国古代占筮法——八卦联系起来”。张、刘以表2-2中的第十六条材料为例,通过训诂并参照古文献中的相关记载证明铜鼎铭文中的数字“当是占筮以后得出的八卦符号”。另外,河南安阳出土的商代甲骨和陕西岐山周原出土的西周甲骨上都出现“八卦数字符号加‘曰’加‘某’”,这种文例,“应该看作不是偶然的巧合。这说明占筮这种宗教迷信活动,商、西周是一脉相承的,这种符号虽然也记录到甲骨上,但它与卜辞有明显的不同。它既不与卜兆相对应,文辞也与卜辞不符,而与八卦的记载却吻合无间。因此,我们认为这类符号就是占筮的八卦数字符号,也是最早记录下的我国古代占筮的材料”。^②



1 卜甲(陕西岐山风雏出土)

2 中方鼎(宋代安州出土)

图2-10 四周数字卦

① 张政烺:《试释周初青铜器铭文中的易卦》,载《考古学报》1980年第4期。

② 同上。



甲骨文易卦材料汇编(表一)

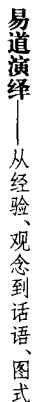
编号	原文	释文	经卦	别卦	来源
1	$\begin{array}{c} \text{八} \\ \text{二} \\ \text{八} \\ \text{二} \end{array}$	六八 一一五	$\begin{array}{c} \text{三} \\ \text{三} \\ \text{三} \end{array}$ 震乾	大壮	1)1 和 2 见张家坡卜骨(《文物参考资料》1956 年 3 期,40、58 页)。原报告说:“这块字骨用牛肩胛骨制成,大部已残,……背面靠一边有圆形钻孔三个,……灼痕不显,正面均有卜兆。在卜兆附近有刻划极细的文字两行,一行与骨长同方向,一行与骨宽同方向。”后两句语意不很清楚。殷墟卜骨使用肩胛骨皆骨白向上,张家坡、四盘磨带奇字的肩胛骨则不同,皆骨白向左,以便左手把持,右手刻字。可知 1 是正着刻的,2 是横着刻的。
2	$\begin{array}{c} \text{X} \\ \text{二} \\ \text{八} \\ \text{八} \end{array}$	五 一一六八一	$\begin{array}{c} \text{三} \\ \text{三} \\ \text{三} \end{array}$ 乾震	无妄	
3	$\begin{array}{c} \text{八} \\ \text{八} \\ \text{二} \\ \text{八} \end{array}$	六六八 一一六	$\begin{array}{c} \text{三} \\ \text{三} \\ \text{三} \end{array}$ 坤巽	升	
4	$\begin{array}{c} \text{八} \\ \text{二} \\ \text{八} \\ \text{二} \end{array}$	六二六 六六一	$\begin{array}{c} \text{三} \\ \text{三} \\ \text{三} \end{array}$ 坎震	屯	2)3 和 4 见张家坡卜骨(《考古学报》1957 年 2 期,34—36 页,图一)。
5	$\begin{array}{c} \text{二} \\ \text{八} \\ \text{二} \\ \text{二} \end{array}$	一一六 一一一	$\begin{array}{c} \text{三} \\ \text{三} \\ \text{三} \end{array}$ 巽乾	小畜	
6	$\begin{array}{c} \text{八} \\ \text{二} \\ \text{八} \\ \text{二} \end{array}$	八六六 五八七	$\begin{array}{c} \text{三} \\ \text{三} \\ \text{三} \end{array}$ 坤离	明夷	3)张家坡卜骨(《洋西发掘报告》,111 页)原报告称“可能是用兽类的肢骨作成的,制作较粗。残存两个圆钻孔,在骨面上相当于钻孔的部位,刻有笔道很细的近似文字的记号”。

编号	原文	释文	经卦	别卦	来源
7	𠄎 𠄎 𠄎	七五七六六六	三乾 三坤	否	
8	𠄎 𠄎 𠄎	七八七六六六	三离 三坎	未济	4)6 正刻,7,8 倒刻,见四盘磨卜骨(《中国考古学报》第五册,56 页)。7 下有曰𠄎二字,8 下有曰𠄎二字。其出土地点,据原报告说:“看其遗存情况,似乎是一个学习刻契人的住所”。唐兰先生说:“在丰镐遗址里的卜骨只用 x,而四盘磨的卜骨却用 X,可能用 x 的形式要早一些。至于铜器上一般写作 𠄎则是较晚的形式,似乎因字形长而横了过来”。
9	𠄎 𠄎 𠄎	八七八七八五	三坎 三离	既济	5)周原卜甲第 7 号,见《陕西岐山凤雏村发现周初甲骨文》,《文物》1979 年 10 期,图版柒,异体字第一片。原图版印倒了。
10	𠄎 𠄎 𠄎	七六六七六六	三艮 三艮	艮	6)周原卜甲第 81 号,见上注,异体字第二片。
11	𠄎 𠄎 𠄎	七六六七一八	三艮 三巽	蛊	7)周原卜甲第 85 号,见徐锡台摹本。卦下有“曰其”二字,另一行有“□□既鱼”四字。
12	𠄎 𠄎 𠄎	□六六七七一	□□ 三乾	□	8)周原卜甲第 90 号,见上注。上部残,缺上爻。



编号	原文	释文	经卦	别卦	来源
13	《六十》 十八	六六七七一八	震 巽	恒	9)周原卜甲第91号,见上注。左下角残缺,据残画推断初、二爻是八和一。
14	《八十》 十八	七六八六七六	艮 坎	蒙	10)周原卜甲第177号,见上注。以上1至8是卜骨,9至14是卜甲,甲骨属于卜法,它的反映是兆,不是数字。这些数字属于筮法,是用蓍草算出来的。《周礼·春官·占人》“掌三龟九筮之名”,郑玄注“谓将卜八事,先以筮筮之”。由于同占一事,就把卦爻刻在甲骨的卜兆之旁。至于卜和筮的关系,杭辛斋说:“有龟与蓍合用者,先灼龟以求兆,更以其兆为占,或先操蓍得卦,即以卦兆画于龟,灼视其坼,以验吉凶是也。有筮与龟并用而分占者,左氏传所谓‘卜之不吉,筮之吉’,卜人曰:‘筮短龟长,不如从长’是也”(见《学易笔谈·二集》卷二《蓍法占例辨惑》)。由于对卜兆和筮卦还不了解,我目前还不能谈论这个问题,且俟他日。
15	《八十》 八一	六六一六六一	震 震	震	11)廪铭,只此一文,在腹内后壁口沿下,极醒目。风雒村周初墓葬出土。
16	《八十》 八八	八八六八八	坤 		12)鼎铭,见《续殷文存》卷上,7页,疑初二两爻未剔出。
17	《八十》 八一	八一六	坎		13)盘铭,见《续殷文存》卷下,74页。此盘现存美国,形制纹饰属周初,闻底下有阳文花纹,未见。
18	《八十》 十	七五六六六七	巽 震	益	14)见昭仲卣,据《西清古鉴》卷十五,32页。

编号	原文	释文	经卦	别卦	来源
19 甲	△ 八 八 二	六一 八 六 一一	三 坎 兑	节	
19 乙	二 八 二	一一 六 八 一一 六	三 巽 坎	涣	15) 召卣, 故宫旧藏, 现在台湾。《三代吉金文存》卷十二, 45 页著录。原铭召字正写, 卦文倒写, 倒写则不可读, 故今分作两行 (19 甲 19 乙), 先正后倒, 以便参考。
20	十 八 八 八	七 六 七 六 七 六	三 离 坎	未济	16) 父乙盃盖铭, 日本宁乐美术馆藏, 见巴纳、张光裕《中日欧美澳纽所见所拓所摹金文汇编》(1978 年, 台北), 第八册, 730 页, 1125 号。
21	八 八 八	六 六 六	三 坤		17) 兕觥父戊卣, 见《商周金文录遗》253 号。
22	十 八 八	七 五 八	三 巽		18) 仲旂父鼎, 见《三代吉金文存》卷三, 18 页。铭文“中旂父乍宝隳彝鼎夷”。
23	八 八 一	八 五 一	三 兑		19) 墓伯簋, 见上注, 卷六, 39 页。铭文“墓白乍旅隳彝卣”。
24	八 八 八	五 八 六	三 艮		20) 效父簋, 见《怀米山房吉金图》卷上, 22 页。铭文“休王易效父三, 用作毕宝隳彝父”。
25	十 八 八 八 八	七 八 六 六 六 六	三 艮 坤	剥	

表 2-1 张政烺:《甲骨金文易卦材料汇编》

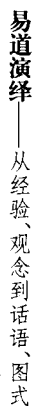
商周八卦符号登记表(表二)

类别	器名	文字与符号	出土地点	时代	著 录
序次					
甲 骨 文	(一)	1	河南安阳 四盘磨	商末	《一九五〇年春殷墟发掘报告》,《中国考古学报》第五册图版肆壹、一。
		2			
		3			
	(二)	4	陕西长安 张家坡	周初	《长安张家坡村西周遗址出土的甲骨》,《文物参考资料》一九五六年第三期。
		5			



类别		序号	文字与符号	出土地点	时代	著 录
(三)	6	甲骨	六六八二六	陕西西安丰镐遗址	周初	《在甲骨金文中所见的一种已经遗失的唐兰,《考古学报》一九五七年二期。
	7		一六六六六一			
(四)	8	甲骨	二八三	张家坡西周遗址	周初	《沔西发掘报告》, 一——页图七。
(五)	9	七号甲	八七八七八五	陕西岐山凤雏村发现周初甲骨窖穴。	商末至周初	《陕西岐山凤雏村发现周初甲骨文》,《文物》一九七九年十期;《卦画探源》,《考古学》一九七九年十期;《徐锡台楼宇初探》,《考古学》一九七九年十期。
(六)	10	八号甲	七六六七六六			
(七)	11	五号甲	七六六七一八			

序次	类别	器名	文字与符号	出土地点	时代	著 录
	(八)	12 一百七十 一十甲	大介介 七六八六七六			
	(九)	13 骨簪	𠄎 五二〇	张家坡西周遗址	周初	《沔西发掘报告》九十二页,图六〇、13、15。
	(十)	14 骨簪	二八			
	(十一)	15 甲骨	田 上甲六六六		晚商	《殷墟文字外编》四四八。
金	(十二)	16 召卣	二 一六八二六		周初	三代十二、四十五,通考图六一三。
	(十三)	17 效父簋	休王錫效父 〇三,用作 宝簋		周初	三代六,四十六,古铜精华一〇六。
	(十四)	18 中方鼎	佳十又三月庚寅,王在寒,王今大史兄,王曰:“中,兹福人入史,兹福于武王,兹福土,今兄卑,兹福土,乃采。”	传湖北麻城出土。	周初	啸堂十,博古二、十七。

76

类别 序次		器名	文字与符号		出土地点	时代	著 录	
金	(一十)	25	召仲卣	<div> <div>十</div> <div>八</div> <div>六</div> <div>六</div> <div>六</div> <div>七</div> <div>召</div> <div>仲</div> </div>		周初	西清十五、三十三。 (此器容庚先生疑伪。)	
	(二一)	26	甗	<div> <div>𠄎</div> <div>𠄎</div> <div>𠄎</div> <div>𠄎</div> </div>	陕西泾阳 博物馆收 集品。	商末 周初	《文物》，一九六三年 三期四十五页。	
	(二二)	27	甗	<div> <div>𠄎</div> <div>𠄎</div> <div>𠄎</div> <div>𠄎</div> </div>	山西翼城 城关公社 凤家坡。	商末 周初	《文物》，一九六三年 四期五十一页。	
	(二三)	28	鼎	<div> <div>𠄎</div> <div>𠄎</div> <div>𠄎</div> </div>		周初	美帝 ^A 785 R 283	
陶	(二四)	29	卣	<div> <div>𠄎</div> <div>𠄎</div> <div>𠄎</div> </div>		周初	博古九、十六一十七。	
	(二五)	30		<div> <div>一</div> <div>八</div> <div>八</div> <div>八</div> <div>二</div> </div>	一八八六一	山东平阴 朱家桥九 号墓。	商末	《考古》一九六一年 二期九十三页。
	文	(二六)	31	陶范 (阳面)	<div> <div>一</div> <div>七</div> <div>六</div> <div>七</div> <div>八</div> <div>六</div> </div>	一七六七八六	传安阳小 屯出土。	
32			<div> <div>𠄎</div> <div>十</div> <div>八</div> <div>八</div> <div>十</div> </div>	五七六八七一				



类别		器名	文字与符号		出土地点	时代	著 录
序次							
陶	(二七)	33	陶甗	十八 六六 七	安阳殷墟。	晚商	《考古》一九六一年二期六十三页。
	(二八)	34	陶甗	六六 六七 七一	安阳殷墟。	晚商	《考古》一九六一年二期六十三页。
		35		六六 六七 六一 八			
玺印文	(二九)	36	玺印	三三		东周	《吴奎斋尺牍》第七册,吴清卿学使金文考误古陶文记。

表 2-2 张亚初、刘雨:《商周八卦符号登记表》

李学勤在对西周筮数陶罐进行研究后也指出:“这种成组数字之所以属于筮法,有双重的理由:第一,这种数定绝大多数是六个或三个一组(个别有四个一组),与爻组成卦的情形一致。第二,湖北江陵天星观、荆门包山出土的战国楚简中,有类同的成组数字,显然是筮法。这两条理由,严格说来,后者要更为有力一些。”^①

上述观点虽然讨论的侧重各有不同,但殊途同归,都肯定地认

① 李学勤:《周易经传溯源》,长春出版社,1992,第167页。

为,那些契刻在甲骨、钟鼎及陶器上的数字符号就是易卦。

从现有的相关考古发现来看,可以确认的数字卦尚未发现有早于商代晚期的材料。就现已发现的商代数字卦而言,其用数除包括一、五、六、七、八、九外,新近的发现中也有“十”的出现,而二、三、四三个数字似乎被故意省略。从这些现象推测,商、周两代直到春秋战国时期,筮占所用的数字一般都是十进位制的数位组合。^①

数字卦中的这些数字来源于其采用的筮法。古代的筮法,目前尚能见到其基本轮廓的只有《易传·系辞》中记载的所谓“大衍之数”。按照这种筮法在揲筮中只能产生六、七、八、九四个数,这与目前所见的数字卦中出现的数字有明显的差异,说明除了“大衍术”所代表的《周易》筮法之外,在早期的筮占中有多种筮法并存于世。例如,淳化陶罐、扶风和沔西卜骨筮数所代表的一种揲筮法中,“一”出现的频率最高,其次是“六”、“八”,少见“五”、“九”,没有“七”,如扶风卜骨(扶齐采 108 号)筮数为:

1. 一六一六六八(正,侧书)
2. 六八八一八六
3. 九一一一六五(以上背右)
4. 一八六八五五
5. 六八一——
6. 六八一——八
7. 八八六六六六(以上背左)^②

而在殷墟甲骨、陶器、岐山卜甲和西周金文筮数所代表的揲筮

① 参见李零:《中国方术考(修订本)》,第251-260页。

② 资料来源:同上书,第267页。



法所得的筮数中,最容易出现数目是“六”,其次为“七”、“八”,少见“一”、“五”、“九”,如岐山卜甲的筮数是:

(H11:7) 八七八七八五

(H11:81) 七六六七六六

(H11:85) 七六六七一八

(H11:90) 六六七

(H11:91) 六六七七六□

(H11:177) 七六六六七七

(H11:235) 六六七

(H11:263) 七六六^①

李学勤先生将淳化陶罐、扶风和沔西卜骨筮数所代表的揲筮法称作揲筮法乙,把殷墟甲骨、陶器、岐山卜甲和西周金文筮数所代表的揲筮法称作揲筮法甲,并认为有无数字“七”的出现是区别两种揲筮法的标志。^②

总的说来,这些考古发现所获得的商周时代“数字卦”的总体特征是:一律以竖写形式,用十进制内除二、三、四以外(也许是由于卦画的竖写形式使得这三个数定难以分辨)的其他数字来直接表示“卦画”。这与《周易》中以阴阳二爻表征六、七、八、九这四个数字中的九、六有很大的不同,而且目前的发现中还有三爻卦和四爻卦的卦体形式,与易卦六爻结构形成鲜明的对照。《史记》有云:“三王不同龟,四夷各异卜”(《史记·太史公自序》),“蛮、夷、氏、羌,虽无君臣之序,亦有决疑之卜,或以金石,或以草木,国不同俗”(《史记·龟策列传》)。数字卦与易卦在形制上的这些差异恰

① 资料来源:李零:《中国方术考(修订本)》,第265页。

② 参见李学勤:《周易经传溯源》,第171页。

好为这些说法提供了有力的佐证。

(二) 筮仪

毫无疑问,占卜思维的核心结构单元是象数,但象数在占卜思想中绝不是以静止的概念形式存在着的。相反,其“前瞻性”的特质在很大程度上是在占卜的过程中发生和表现的。这样的“过程”,从文献记载来看,很早就形成了某种形式化的程式,这些程式对于象和数的获得、使用和解读有着至关重要的作用。

龟卜的程序大致如前文所描述。筮占的过程,尽管可能存在风俗上的差异,且很难考据其原始的形态,但从《仪礼》等文献所记载的内容来看,起码在周代,筮占的制度化建构已经相当完备。

《仪礼》中关于筮占的记述相当周详,究其原因,乃是由于“卜筮者,先圣王之所以使民信时日、敬鬼神、畏法令也,所以使民决嫌疑,定犹豫也。故曰疑而筮之,则弗非也,日而行事,则必践之”(《礼记·曲礼上》)。卜筮的结果具有无可置疑和无可非议的至上权威性,是世俗言行合法性的根本判定依据,所以也是作为制度的礼法的主要内容。

从《仪礼》以及其他一些相关典籍的记载来看,筮占在周代的使用相当广泛,对于一些重大事件还要多次占筮。《仪礼》中与之相关的章节包括“《士冠礼》筮日”、“《士丧礼》筮宅兆”、“《特性馈食礼》筮日”、“《少牢馈食礼》筮祭日”等,其中,《少牢馈食礼》所载诸侯之卿大夫祭其祖祢於庙时所进行的占筮,可以作为当时筮仪的典型代表。关于为选择祭日而进行的占筮过程是:

少牢馈食之礼。日用丁巳。筮旬有一日。筮于庙门之外。主人朝服,西面于门东,史朝服,左执筮,右抽上韉,兼与筮执之,东面受命于主人。主人曰:“孝孙某,来日丁亥,用荐岁事于皇祖伯某,以某妃配某事,尚飨!”史



曰：“诺！”西面于门西，抽下贲，左执筮，右兼执贲以击筮，遂述命曰：“假尔大筮有常，孝孙某，来日丁亥，用荐岁事于皇祖伯某，以某妃配某氏。尚飨！”乃释贲立筮。卦者在左坐，卦以木。卒筮，乃书卦于木，示主人，乃退占，吉，则史贲筮，史兼执筮与卦以告于主人：“占曰从。”乃官戒，宗人命涤，宰命为酒，乃退。若不吉，则及远日，又筮日如初。（《仪礼·少牢馈食礼第十六》）。

从这段文字的内容来看，筮祭日的过程有几个主要的环节组成：首先是择日（这与当时流行于世的禁忌观念有关，有所谓的“内事用柔日”之说，即宗庙之祭须在乙、丁、己、辛、癸五偶日进行），然后是斋戒（按《礼记·祭义》的说法，祭前十日为散斋、致斋

之期，致斋于内，散斋于外。斋之日，思其居处，思其笑语，思其志意，思其所乐，思斯所嗜，斋三日，乃见其所为斋者）。占筮之时，主人和主筮之人（即“史”）都须盛服亲临。具体的占筮过程包括向神灵陈述所占之筮，用蓍草进行占筮并将筮得之卦爻书于木版之上示于主人等等。除此之外，主人的身份和所占之事的相同在筮

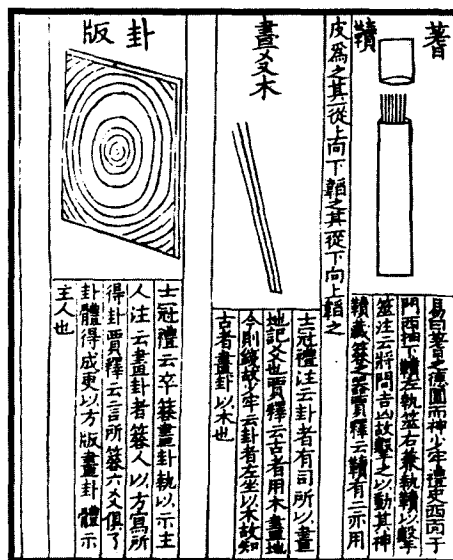


图 2-11 占筮流程图

仪上也有所体现,如所用蓍草的长短就因身份尊卑而有差等,所谓“天子九尺,诸侯七尺,大夫五尺,士三尺”(《大戴礼记》)。



图 11 揲蓍第二图

图 10 揲蓍第三图



图 12 揲蓍第三图

图 2-12 揲蓍图

《尚书·洪范》有云:“汝则有大疑,谋及乃心,谋及卿士,谋及庶人,谋及卜筮。”先秦时代,卜筮在社会生活中的重要地位自不待言,它是社会秩序的主要依据和结构性礼法的主要组成部分。因此,在《仪礼》等先秦典籍中反映出来的卜筮过程的基本面貌就明显倾向于具有示范意味的外在程式。而对于筮人占筮的具体操



作方法和流程则语焉不详。两汉以后,随着国家政权建设的逐步完善,卜筮也从政治决策中逐步引退而以新的面貌流行于社会的日常生活。昔日繁琐、严谨的仪式铺张被扬弃,而具体的揲筮和占断方法的重要性却日益凸显。由于《周易》权威地位的建立,使得原本是先秦时期流行的多种筮法之一的周易筮法——即《易传》中的“大衍之术”成为筮法的正宗。在《易传》中,记述揲筮方法的文字相当简略,不过寥寥百余字,对于揲筮过程中的几个重要环节都是一笔带过,使得这段文字在理解上充满了歧义,所以成为后世易学家争论的焦点问题之一。对于方法本身的关注建立在理性思辨基础之上,而构成筮仪其他组成部分的各种仪礼程式,除了前述的“垂范”意义外,更本质的作用却是情感的象征和引导,包括揲筮的具体方法、流程在内,筮仪的各个环节从根本上说都可以被纳入这个指向。这一点,《论语·八佾》所记甚为明了:“祭如在,祭神如神在。子曰‘吾不与祭,如不祭’。”祭祀与卜筮都是基于对神灵和祖先的敬畏和崇拜,所以,进行祭祀和卜筮的关键都在于心存这份敬畏和崇拜,所以朱子引范氏语注疏这段话:“君子之祭,七日戒,三日齐(斋),必见所祭者,诚之至也。是故郊则天神格,庙则人鬼享,皆由己以致之也。有其诚则有其神,无其诚则无其神,可不谨乎?‘吾不与祭,如不祭’,诚为实,礼为虚也。”(朱熹:《四书章句集注·论语·八佾》)以“诚”的理念统摄祭祀、卜筮的内在要质并非理学家的发明,在《礼记·中庸》中有关的言论就已切中其要:

子曰:“鬼神之为德,其盛矣乎!视之而弗见,听之而弗闻,体物而不可遗。使天下之人齐明盛服,以承祭祀。洋洋乎如在其上,如在其左右。《诗》曰:‘神之格思,不可度思,矧可射思。’夫微之显,诚之不可掩如此

夫!”(《第十六章》)

至诚之道,可以前知。国家将兴,必有祲祥。国家将亡,必有妖孽。见乎蓍龟,动乎四体。祸福将至,善,必先知之;不善,必先知之。故至诚如神。(《第二十四章》)

从本质的意义上说,中国思想史中诸如“诚”、“仁”、“知”等一类与“心”相关的字词,其内涵和实质从来就不是某种概念上的定义,而是某种精神境界的预设以及为了达到这种境界的修养过程,用现代心理学中的某些术语来说,它们是某种形式的自我实现。所以,它们除了以本身语言符号所具有的共识性概念意义指示某种方向性的认知向度外,更完整、切实的理解只能源于每个个体在这个向度下通过修养的实践而获得的个人之知——通常这个过程被称之为“悟”。相对于可重复的,以共识为基础和运作空间的逻辑推理一类的理性认知而言,“悟”的过程和结果都具有“神秘性”,而“神秘性”的体验往往与各种形式的宗教活动有关。

比较宗教学家早就发现,世界上一些主要宗教的传统中都存在着所谓的“神秘体验”的现象,这种神秘体验的基本特征是通过一定的修持而获得一种突发、超常的心理感受。在不同的宗教传统中,此种体验的内容与其解释以及所伴随产生的情感形式有所不同。然而不管这些体验有何差别,它们都是通过一定的心理控制手段所达到的一种特殊心灵感受状态,在这种状态下,外向体验者感受到与万物浑然一体,内向体验者则感受到超越时空的自我意识成为整个实在,而所有神秘都感受到主客界限和一切差别的消失,同时伴随着巨大的精神兴奋、愉悦和崇高感^①。这些神秘体

^① 参见陈来:《心学传统中的神秘主义问题》,载《有无之境》,人民出版社,1991,第390-393页。



验之所以与宗教有关,一个很重要的原因,就是宗教活动的环境氛围,特别是一些宗教仪式过程对于思维的引导。就前文所讨论的筮仪而言,其中一个很重要的环节就是斋戒,斋戒的意义就在于通过“净身”引异“净心”,而“自净其心”则是使思虑集中,调整身心使之和谐以进入超常精神状态的根本法门。“诚”的要旨也正是这个“自净其心”,所以孟子基于自身的体验才有“万物皆备于我矣,反身而诚,乐莫大焉”(《孟子·尽心上》)的感慨,也才有“是故诚者,天之道也;思诚者,人之道也”(《孟子·离娄上》)的宏论。在这里,“‘诚’作为心灵境界,是与‘天道’合一的,唯其与‘天道’合一,才能成为最高境界,也是从这个意义说,‘诚’就是天道。但是,‘天道’决不离‘人道’而存在,在‘人道’之外,并无所谓‘天道’。所谓‘思诚’,不是以‘天道’为对象而思之,而是反回到自身,思其‘天之所与我者’。‘天之所与我者’就是心,就是诚。这样说来,‘思诚’只是使其自觉地呈现或实现出来,使之明白起来,或发出光明,如同《大学》所说的‘明明德’,如同《中庸》所说的‘自明诚’。所以说,这是一种‘自我实现’,也是一种‘自我超越’”。^①

“心诚则灵”,通过身与心的统一、和谐达致自我与自然的和谐统一,并因此而获得具有直觉特征的“前知”,是围绕占筮(包括龟卜)所举行的各种形式的礼仪仪式所要引导精神达到的最终境界,一旦这些仪式的这种内在精神导向被遮蔽,就会使之流于形式化。因此,尽管不同的时代筮仪的形式和程序有所不同,“正心诚意”始终是必不可少的心理准备。

^① 蒙培元:《心灵超越与境界》,人民出版社,1998,第153页。

第二节 卜与筮：义理的互参

从历史上看，龟卜与占筮常常相提并论，除了它们都是以万物有灵论为根本的思想依据，且都取象、数互补的占卜形式以外，两者之间也确实存在着相互影响与作用的关系。

由于龟卜和筮占的起源均不可确考，所以讨论和研究两者之间的关系，从历史性的角度而言，考虑以已有多种实物和文献资料作为佐证的殷商时期作为起点是一个合理的选择。如前文所引证的各种资料所示，这是一个卜、筮并行的时代，卜、筮的使用和对两者所得结果的取舍原则，或如《尚书·洪范》追述的那样：“稽疑，择建立卜、筮人，乃命卜、筮。……立时人作卜、筮，三人占，则从二人之言。汝则有大疑，谋及乃心，谋乃卿士，谋用庶人，谋乃卜筮。汝则从，龟从，筮从，卿士从，庶民从，是之谓大同，身其康强，子孙其逢，吉。汝则从，龟从，筮从，卿士逆，庶民逆，吉；卿士从，龟从，筮从，汝则逆，庶民逆，吉；庶民从，龟从，筮从，汝则逆，卿士逆，吉；汝则从，龟从，筮逆，卿士逆，庶民逆，作内吉，作外凶；龟筮共违于人，用静吉，用作凶。”显然，在国家大事的决策中，卜筮的结果是具有最高地位的判断依据。宗周时期，社会对卜筮的崇尚与前代相仿，并且在卜筮事务的体制建设上格外强化。周代的龟卜和筮占在政权的框架内同属最高卜筮长官——太卜所领，太卜下设具体的占筮机构，由筮人统领众筮官，这样的建制显然是为了垄断话语的权力。在具体应用方面，卜与筮有先后的次序之分。《周礼·春官》中就有“凡国之大事，先筮后卜”的记载，也就有说，大凡涉及立君、大封之类的国家大事，首先要用三代筮法筮之，若筮之



凶,则不可为求吉而再用龟卜,即《礼记·曲礼上》所谓“卜筮不相袭”;如果筮之吉,则继续用三代卜法卜之,以最终决定是否兴举此事。之所以先筮后卜,乃是由于“当用卜者先筮之,即事有渐也”(《周礼·春官》郑玄注),“即事渐也者,筮轻龟重,贱者先即事故卜,即事渐也”(《周礼·春官》贾公彦疏),这反映出在这个时代对于龟与蓍的态度上明显地体现“筮短龟长”(《左传·僖公四年》)的观念,所以才有“大事则卜,小事则筮”(《礼记·表记》郑玄注)的习俗。然而到了春秋时期,这一规矩已经被打破。《左传》就记载了多个先卜后筮的事例,如僖公四年晋献公卜筮娶骊姬为妻事,孔颖达对此的解释是“春秋乱世,皆先卜后筮,不能如《礼》”(《礼记·曲礼上》孔颖达疏)。这恐怕只触及到现象的表面,究其根本原因,乃是由于龟卜过于依赖直观性的兆纹,而对兆纹的解释以及龟卜程式又过于繁琐(根据周人的整理,龟兆有所谓“玉”、“瓦”、“原”三大类型,三百六十种,解释的卜辞多达三千六百余条),这样复杂的礼文只有具备专门的训练才能识别和应用。因此,在技艺的传承上就存在很大的困难,这也使得龟卜局限于巫术感性、直观的认识层面上,所以如沈启无、朱耘庵所言:“易之数繁,其兴较晚,……易之数精,手续简,龟之象显,手续繁,故筮卒代卜而起。当易筮之始兴也,人皆习于龟卜,重龟而轻筮,故有筮短龟长,大事卜小事筮之说,其后卜筮并重,终则卜废而筮行矣。”^①从龟卜向筮占的转变,是一个合乎自然和人类认识水平发展的合理过程。钻龟取象,其裂痕乃是自然成文,而卦象是通过手数蓍草之数,按规定的变易法则推衍而成,前者出于自然,后者靠

^① 沈启无、朱耘庵:《龟卜通考》,载《国立华北编译馆丛刊》,卷1:1-3之一,金华印书馆,1942。

人为的推算。再者龟象形成后，便不可改易，卜者即其纹理，便可断其吉凶；而卦象形成后，还要经过对卦象的种种分析，甚至于逻辑上的推衍，方能寻出吉凶的判断，这同观察龟兆相比，具有较大的灵活性和更多的思想性。另一方面，由于占筮的认识内容不再局限于感性形象或直觉表象，而主要靠运用数学法则进行某种具有逻辑结构的演算，在数的变易中包含了抽象概念的推衍，加之揲蓍方法的相对简单，使得它更容易交流和传播，应用的范围也相应得到扩展。所以，从认识结构的进化角度来看，占筮这一形式的形成和发展意味着人们的抽象思维能力提高了，卜问吉凶的人为因素增加了，正如王夫之所论龟卜和筮占之别：“大衍五十而用四十有九，分二，挂一，归奇，过揲，审七八九六之变，以求有乎理，人谋也；分而为二，多寡成于无心，不测之神，鬼谋也”，“若龟之见兆，但有鬼谋，而无人谋”（《周易内传·系辞上传》）。王夫之此论，切中龟卜、筮占的根本之别。由于筮法重视对数的推算和对卦象的分析，重视人的思维能力，所以后来从《周易》中终于导出深邃的哲学体系。从历史上看，战国以后龟卜渐趋衰微，虽然在两汉和隋唐之际有过短暂的死灰复燃，但从总的形势来看，其衰亡早已是不争的事实。而占筮则始终是历代流行的各种术数中的主流，其间虽然使用的工具发生了较大的变化（如蓍草为铜钱所取代），方法也趋简化，但它的结构却没有根本的改变。这其中的根本原因就在于筮占的象数运演结构模式中容纳了许多不断演进的、来自个人实践体验的方法创新，这些创新从一个侧面上讲，就是易学特质的具体体现，并且是易学发展一个重要的组成部分。

除了在社会应用方面两者存在着此消彼长的关系之外，龟卜与占筮本身似乎也存在着某种内在的联系，相关的研究成果应该首推屈万里先生所著《易卦源于龟卜考》。屈先生在研究甲骨卜



辞的过程中,发现甲骨卜辞与易卦中的许多现象之间颇有一些相通之处,屈先生综理其义,列举以下四证:

其一,殷人占卜有一事数卜的习惯,甲骨刻辞对数次卜问的记载又有“先下后上”之例。在卜旬的刻辞中,这种现象尤其显著。“先下后上”与易卦爻画的顺序“恰恰如出一辙”,似乎不可以“偶合”视之。

其二,卜龟的凿灼和兆纹都是左右相对,其卜辞也往往是左右对贞,俨然与易卦两两反对或两两相对(非覆即变)的组合相类似,“这些,都可以说明了龟卜和易卦是息息相关的”。

其三,甲骨卜辞有“相间为文,正负相反”和“自上而下,一正一反”之例,这与易卦初、三、五为阳,二、四、上为阴,一阴一阳,相间成卦的现象亦有相通之处,这现象,也决非“偶合”二字所能解释的”。

其四,殷人用于占卜的龟壳,其盾板和龟甲上面各有花纹,但二者的花纹却各异其趣,腹甲有中,其数为九;盾板无中,其数为六。据《周书·武顺篇》:“人有中曰参,无中曰两,……男生而成三,女生而成两”之说,则有中为阳,无中为阴,这与易卦以九为阳,以六为阴相合,“如此说来,易卦九六之数,大根也是由于龟卜而起了”。

根据上述几条理由,再依据甲骨刻辞与筮占的不同特征,屈先生推断:“易卦(八卦和六十四卦)乃源于龟卜。”^①

相类似的研究还有一些,如余永梁先生通过对《周易》卦爻辞与命龟的卜辞在句法和成语两方面的比较,认为“以其体例的不同与地方不完全相同的关系,当然不能尽同,但仅就同的方面,亦

① 参见屈万里:《易卦源于龟卜考》,载《周易研究论文集(一)》。

足证《易》之仿自卜辞了”^①。连劭名则通过对陕西扶风县齐家村出土的西周甲骨刻辞的解读,认为这些刻辞与《易经·讼》的部分爻辞内容相近^②。

上述观点虽然在一些结论方面多少有些失之严谨,还有待更深入翔实的引证和研讨,但是这种比较研究本身在方法上单刀直入,所指正是作为卜筮核心的象数思维模式。卜和筮的思维反映在文字语言中,对照甲骨刻辞和《易经》的卦爻辞,确实可以看出两者在句式结构和一些专门术语,如“贞”字的使用上有明显的相似之处,仅就这一点而言,《易经》的文本内容就无法与卜筮脱离干系。至于龟卜的兆纹与易卦的卦象之间是否存在直接的关联,从现有的资料来看,还很难做出明确的、令人信服判断,但后者从认识论的意义上说较之前者明显地更为先进却应该是不争的事实。

也许在各种形式的早期龟卜和筮占里对“道”的体认还处在相当模糊的混沌状态,随着卜筮方法的渐趋精制和完备,卜筮过程的程式化使得某种具有规则、规律性的,抽象的变易线索开始明晰起来,这些线索在认知中逐渐得到强化,随之产生的理念性认识就顺理成章通过系统化的符号和话语转换呈现出来,“道”因此也从一种观念性的认知转向理念的构造和表述。在这个阶段,值得庆幸的是有了更多的文字线索,使得后人的研究可以不再仅凭屈指可数的少数文物来揣度思想史在前文字阶段的发展轨迹。此时首先呈现在研究者视域中的是一个相对而言清晰可辨的“界标”——文本,因此,对文本的解读就成为思想史中一个“理性”的开端。

① 参见余永梁:《易卦爻辞的时代及其作者》,载《历史语言研究所》第1卷第1期。

② 参见连劭名:《西周甲骨刻辞与〈周易〉》,载《周易研究》1999年第2期。

易道之纲(上): 《易经》与《易传》

无论是龟卜还是筮占,与卜、占所得之象相对应的繇辞都是不可或缺的。由占卜的程序和性质所决定,繇辞的内容与卜问之事和占验的结果密不可分。经过长期的总结和积累,一定数量的繇辞被汇编在一起,成为某一种卜法或筮法的一个组成部分,这是另一种形式的历史记录。与其他单纯以文字记录历史事件的方式不同,这种记录中与以文字形式记录的卜问或占验之事直接相关的,或以特定的文字或以特殊的符号表征的占卜所得的龟兆或卜象,它们是一个紧密结合的整体。然而,通过一定程式获得的龟兆特别是卦象是有限的,而生活中可能遇到的犹豫、疑惑却是千变万化的。因此,一套成熟、完备的占卜方法除了包括卦象或龟兆及相应的繇辞之外,对于卦象或龟兆以及繇辞的解读具有指导意义的一个关于方法论的抽象的一般性诠释,是使这种占卜方法足以应



对各种事端的一个决定性的提升。这样一个具有一般普遍意义的抽象诠释和卦象或龟兆、繇辞的形成一样,决非一个一蹴而就的简单过程,它们一个共通的思想发展脉络都是从具体、特殊逐渐演进为抽象、普遍,所不同者,后者直接面对的是自然现象,而前者则更多地以后者的认知结果为认识对象,所以它较之前者更依赖思辨的参与。从思维的角度而言,这是一个典型的认识深化过程。在这个过程中,自然现象与反映这个现象的卦象或龟兆都不再是孤立、单一的,它们被不断积累的经验串联起来,成为一个连接世间一切存在形式的关系网络上的不同“节点”,而关于这个关系网络本身的体认,就是从不同视角上以“道”为名的观念落实。

所以,作为易学的思想源泉,《易经》、《易传》以及它们所综合的筮占思想是最基本的一个整体性核心单元。

第一节 “三易之法”

在关于《易经》来源的文献记载中,《周礼·春官·宗伯》中的一段文字是目前所见最早的相关记述:

太卜……掌三易之法,一曰连山,二曰归藏,三曰周易。其经卦皆八,其别皆六十有四。

这里的“三易”之“易”字,郑玄释为“揲蓍变易之数,可占者也”,即筮法的通称。按照这样的说法,周代有三种通行的、且为官方所采纳的筮法,它们各自分别称为“连山”、“归藏”和“周易”。它们的结构大致相类,都是由八经卦、六十四别卦组成。三种筮法的根本区别在于名称和占法不同,如贾公彦所追述:“云其名占异也,其名谓连山、归藏、周易,是名异也;占异者,谓连山、归

藏占七、八,周易占九、六,是占异也。”(贾公彦:《周礼注疏》)孔颖达云:“周易以变为占,占九、六之爻,《左传》之诸筮皆是占变爻也;其连山、归藏以不变为占,占七、八之爻。”(孔颖达:《春秋左传正义》)杜预之说与此相同:“连山、归藏之占,以不变者为正”(贾公彦:《周礼注疏》引《左传》杜注),“二易皆以七、八为占”(孔颖达:《春秋左传正义》引杜注)。筮数七、八在筮法上名曰“彖”,九、六谓之“变”,郑玄总结“周易”与“连山”、“归藏”在占法的根本不同,曰:

“彖”者,爻之不变动者。九、六,爻之变动者。……
连山、归藏占“彖”,本其质性也;周易占变者,效其流动也。(郑玄:《周易乾凿度》注)

筮数六、七、八、九来源于筮法,按照“周易”的“大衍之术”,五十根蓍草经过反复揲蓍,“四营”而得的蓍草余数有四种可能,即二十四、三十六、二十八、三十二,这四个数除去它们的公约数四,所得商数即六、九、七、八,这是“周易”筮法的结果。“连山”、“归藏”所使用的筮法似乎与此不同,郑樵有“三易皆始于八而成乎六十四,有八卦即有六十四卦。六十四卦非至周而备也,但法之所立,数之所起,皆不相为用。‘连山’用三十六策,‘归藏’用四十五策,‘周易’用四十九策”(郑樵:《通志》卷六十三《艺术略·经类第一,〈易〉》)之说,不知所依何据。

根据历史文献的有关记载,“连山”、“归藏”和“周易”在先秦时期曾长期并存于世,并曾形成过“三易并占”的制度。《尚书·洪范》中就有“立时人作卜筮,三人占,则从二人之言”之说,贾公彦疏为“盖筮时‘连山’、‘归藏’、‘周易’并用”。另外,在《左传》和《国语》中,有一些筮例所涉及占法和卦爻辞在《周易》的文本中



并无根据,如所谓的“泰之八”(《国语·晋语四》)、“艮之八”(《左传·襄公九年》、“得贞屯悔豫,皆八也”(《国语·晋语四》),杜预就将其归属于《连山》或《归藏》的内容。两汉以降,如果按照桓谭《新论》“《连山》藏于兰台,《归藏》藏于太卜”之说,以及皇甫谧《帝王世纪》、酈道元《水经注》均对二书的内容有所征引的现象来看,东汉魏晋南北朝时期,二书尚存于世。隋唐以后,二书的存没则扑朔迷离,几多悬疑。《隋书·经籍志·经部》易类只有《归藏》而无《连山》,《子部》五行类却有题为梁元帝的《连山》三十卷,《北史·刘炫传》有刘炫本的《连山》,《郡斋读书志》有“三坟”本《连山》,其中刘炫本《连山》乃是为求赏而编造的伪书,且在当时就为人所揭露。至于其他几个本子的《连山》,根据胡一桂、马端临的考证,均认为是刘炫本的翻刻,而《隋志》所载的《归藏》经考证也系后人伪造。所以,《连山》、《归藏》的原始文本或“亡于晋永嘉之乱”^①。南宋以后,上述各伪作也已基本失传,现在所见的《连山》、《归藏》除了马国翰等人的佚文辑本外,相对完整的有所谓的《三坟书》,即以《山坟》为《连山》、《气坟》为《归藏》、《形坟》为《乾坤》,此书在北宋时期出现,问世以后,论者多以其文字“浅鄙”、内容荒诞而以伪书论之。

近年来,一系列考古发现为《连山》、《归藏》佚文内容的真伪鉴别提供了非常有价值的参考依据。

一九九三年,湖北江陵王家台 15 号秦墓出土了竹简八百余枚,内容包括《效律》、《日书》、《易占》及有关邦国灾异的一篇简文。根据考古简报介绍,简文的抄写年代大约在战国晚期^②,其

① 尚秉和:《周易尚氏学》,中华书局,1980,第3页。

② 荆州地区博物馆:《江陵王家台 15 号秦墓》,载《文物》1995 年第 1 期。

中,《易占》一篇共有五十余卦,卦名有“同人”、“旅”、“兑”、“师”、“丽(离)”、“臣(颐)”、“蚕”、“节”等,根据学者的相关研究,该篇的简文与“三易”中的《归藏》的佚文大体相符,从而证明了部分佚文来源的可靠^①。

对照考古发现的简文和学者所辑的佚文,《连山》和《归藏》在体例上比较接近,而与《周易》区别明显。其繇辞多依托古代的帝王和传说中圣贤,如女娲、夸父、黄帝、炎帝、蚩尤、共工、羲和、后

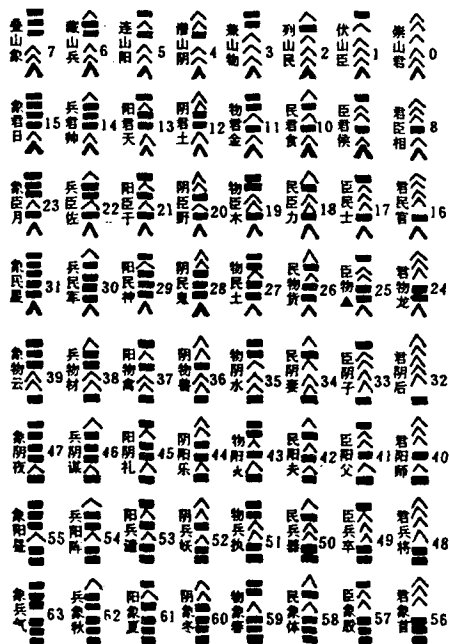


图 3-1 “连山易”卦序图

^① 参见李零:《中国方术续考》,东方出版社,2000,第313-314页。



羿、嫦娥、舜、皋陶、鲧、禹、启、桀、巫咸、耆老以及周武王、周穆王等等,其句式结构有与汉代的《焦氏易林》相仿者,如“瞿有瞿有,觚宵梁为涵,尊于两壶,两瑜饮之,三日然后稣,土有泽我,取其鱼”(马国翰辑《玉函山房辑佚书·归藏·齐母经》);有与《山海经》相类者,如“瞻彼上天,一明一晦,有夫羲和之子,出于阳谷”(《玉函山房辑佚书·归藏·启筮篇》)。然而,仅仅凭借简文和佚文的这些只言片语很难对《连山》、《归藏》文本的整体面貌作出恰当的分析,况且与其他一些古代典籍一样,目前也很难区分这些遗文中究竟有多少文字是在传抄过程中由后人窜入。

“连山”、“归藏”与“周易”最重要的区别,除了前文提及的前两者占“彖”而后者占“变”这一占法的不同之外,卦序的不同是构成三种占法不同象数结构的主要特征。

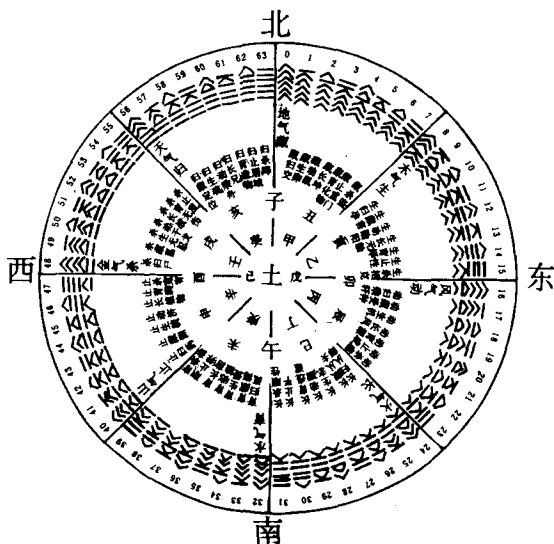


图 3-2 “归藏易”示意图

“三易”之法在结构上的共同特点是“经卦皆八，其别皆六十有四”。贾公彦在《周礼·春官》疏中有云：“‘连山易’，其卦纯艮为首，艮为山，山上山下，是名‘连山’。云气出内于山，故名‘易’为‘连山’。”又云：“夏以十三月为正，人统。人无为卦首之理，艮渐正月，故以艮为首也”，即“连山易”的八卦排列是以“艮”为首，其他七卦的排列次序按照郑玄的说法，是“艮、震、巽、离、坤、兑、乾、坎”（《玉海》卷三十五）。这样的一组排序有两点值得注意：一是八卦的卦名与通行本《周易》中的八卦卦名相同；二是这个排序与《易传·说卦》中“帝出乎震”一节所述的所谓“文王后天八卦”卦序的排列相符，其中唯一的区别在于起始之卦后者以“震”卦为先。对此，一种较为典型的解释是：“《易抄》云：有天地然后有万

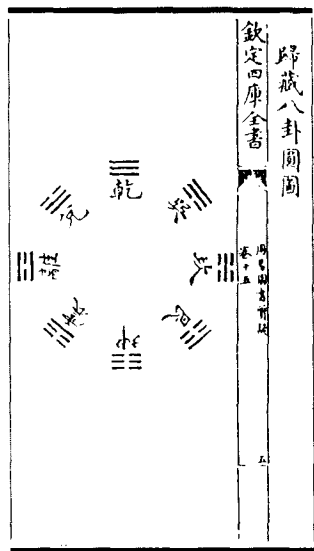


图 3-3 归藏八卦图

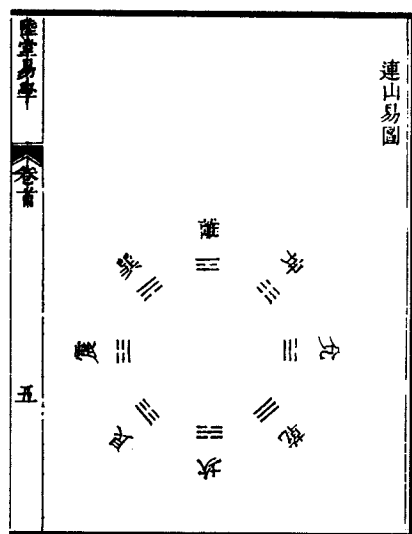


图 3-4 连山八卦图

物，夏易首艮，是万物先乎天地矣。夏易所以不传，其说固善，然未免为率尔之谈。夏、商、周易首卦不同，盖寓三统之义。夏后氏建寅，以正月为岁首，为人纪。天地二十四位，艮连于寅，万物终乎艮，又始乎艮也。夏正建寅，连于艮，故首艮尔。”（《玉函山房辑佚书·连山·附诸象论说》引李过语）将八卦乃至六十四卦的排序与天文历法相联系是象数易学思想的重要组成部分，其理论基础是卦气说。这套学说始盛于汉代，通常认为其成系统的表述出自孟喜，而思想的渊源则可上溯至《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二纪》、《易传·说卦》等，帛书《周易》的传文中也有一些此类思想的萌芽。故而作为一种后来被纳入易学体中的占候之术，其思想方法有较早的起源本合乎情理，但是这里存在的问题是，这种思想是否在传说中的“连山易”流行的夏代就已经有如此精制的图式化

符号表征。从目前已经基本梳理清楚的相关史料来看,很难找出有关的、合乎逻辑的有力旁证。况且《汉书·律历志》所谓“三统三正”之说,即周正建子为天统,商正建丑为地统,夏正建寅为人统,是否就是三代普遍施行的历法,目前也很值得怀疑。因此,即便这个卦序不伪,目前也没有更充分的理由将其与卦气思想联系起来。

“归藏”的佚文内容较之“连山”要相对丰富一些。这种筮法之所以名为“归藏”按照贾公彦在《周礼·春官》疏中的说法,是因为“‘归藏’者,万物莫不归而藏于其中。此‘归藏易’以纯坤为首,坤为地,万物莫不归而藏于其中,故名‘归藏’也”。又曰:“殷以十二月为正,地统,故以坤为首。”显然,这是与诠释“连山”相对应的说法。在《归藏》的佚文中,一个重要的内容是对八经卦的特别表彰,辑佚本《归藏》有《初经》一篇,内容如下:

初乾,其争言。初巽(坤),荣华之华。初艮(艮),微鸣孤。初兑,其言语敦。初萃(坎),为庆身不动。初离,离监。初厘(震),燁若雷之声。初巽,有鸟将至而垂翼,卦皆六画。(《玉函山房辑佚书·归藏》)

“所谓经卦则《初经》之卦也”(朱震:《汉上易传·丛书》),即“周易”中六十四卦系中的八纯卦。按照朱震的说法:“《归藏·初经》者,伏羲初画八卦,因而重之者也”,那么八经卦的卦序就可以按上述文字还原为:

乾、坤、艮、兑、坎、离、震、巽(卦序A)

八卦中乾与坤、艮与兑、坎与离、震与巽两两相对,如果按照《说卦》中“天地定位”章的成例,将每对卦按前后次序分开重新排列,所得卦序为:



乾、艮、坎、震、坤、兑、离、巽(卦序 B)

以卦序 A 为下卦之序,以卦序 B 为上卦之序,“因而重之”,所得六十四卦的排序与帛书本《周易》的卦序完全相同!

综合两卦序,以圆图表示:

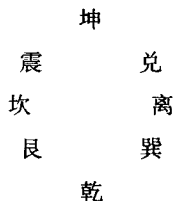


图 3-5

如果按照数理演变特征明显的先天八卦图的读卦次序,图 3-5 所示的卦序可以依次重新排列如下:

坤、震、坎、艮、兑、离、巽、乾(卦序 C)

此即佚文所记之“归藏”的卦序:“《归藏》卦序:坤、震、坎、艮、兑、离、巽、乾,盖震下一阳生于纯坤,之后进坎而中,进艮而上,乃交于中五,而得兑之二阳,然一阴犹在上也。至离而中阳进上,至巽而初阳进中,于是纯乾体成,此阳气渐长之序也。反而推之,巽下一阴生于纯乾,之后进离而中,进巽而上,乃交于中五,而得艮之二阴,然一阳犹在上也。至坎而中阴进上,至震而初阴进中,于是纯坤体成,此阴气渐长,而阳气归藏之序也。‘归藏’之名,义殆本诸此。其数则自下而上者,始八终二,由于阳气之生,自无而有,其理为知来之逆也。自下而上者,始二终八,由于阳气之归,自有而无,其理为数往者顺也。圣人命‘归藏’之名,盖告人以反本复始之道焉。”(《玉函山房辑佚书·归藏·初始》徐善《四易》之说)

这套理论与《说卦》中乾坤父母生六子的卦序之说颇有相通之处,所异者,前者重坤,后者尊乾。有一种看法,认为这与“殷道

亲亲,周道尊尊”(《史记·梁孝王世家》),即殷商社会保留较多母系氏族传统有关。

佚文《归藏》中的另一个重要的内容是十二辟卦:

子复,丑临,寅泰,卯大壮,辰夬,巳乾,午姤,未遯,申否,酉观,戌剥,亥坤。(《玉函山房辑佚书·归藏》)

徐善注曰:“此‘归藏’十二辟卦,所谓商‘易’也。辟者,君也。其法先置一六画坤卦,以六阳爻次第变之,即成复、临、泰、大壮、夬五辟卦。次置一六画乾卦,以六阴爻次第变之,即成姤、姤、否、观、剥五辟卦。”(《玉函山房辑佚书·归藏》)这与流行于汉易中的“十二消息卦”一般无二,是卦气思想和卦变理论的数理化表征的主要形式。

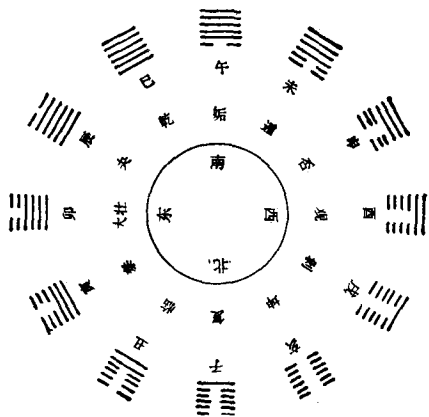


图 3-6 十二辟卦图

考古发现虽然为《连山》和《归藏》部分佚文的来源提供了相对可靠的证据,但目前的这些证据尚不足以将它们与传说中的夏、商时代联系在一起。结合商周两代数字卦的用数方式,似乎在数字卦所体现的筮法与只有六、七、八、九四数的“三易之法”之间存在着某种传承脉络上的脱节。一种较大的可能是,“三易之法”是一个自成体系的占筮系统。其起源难以确考,它在发展的过程中逐渐融合了在筮法数理结构上相对接近的几种筮法,经过不断的



磨合,最终形成三种结构相对成熟,并且在体例上相接近的筮法。所谓“三人占,则从二人之言”,说明在商周时期的筮占中,已有使用多种筮法同占一事的制度,同时也表明理性开始在占筮活动中占据重要地位。三种筮法长期并用,相互之间存在影响和交流自不待言。东周以后,“礼崩乐坏”的直接后果之一就是大大简化了包括占筮制度在内的各种礼法,原来与“三易之法”相关联的“三占从二”的取舍原则被人们逐渐淡忘,而在实际中往往只采用其中的一种筮法。由于三种筮法是作为一个系统长期流传于世的,所以在最终选择其中之一时,难免会对其他二种筮法中的一些内容兼收并蓄。因此,可能在战国时代,世间流传的“三易之法”的面貌就已经模糊不清,各自具名的筮法之中早已是“你中有我,我中有你”,所以才会有《序卦》、《杂卦》分别记述的不同的六十四卦卦序,才会在《说卦》中出现“帝出乎震”和“天地定位”两种不同的八卦方位排序,也才会在帛书本《周易》中发现与佚文《归藏》相同的卦名,相类似的情况相信还会不断地被发现。

因此,《易经》文本来源之背景的复杂程度由此可见一斑。

第二节 “周易”

一、释名

与“连山”、“归藏”的得名缘由相比,作为“三易之法”之一的“周易”何以以此为名,则显得扑朔迷离,是易学史上争论不休的主要悬案之一。

关于“周易”名字的含义,后世研究者各有所论。关于“周”

字,流行的解释有以下四种:

(1)指周代,为朝代名,朱熹所谓“周,代名也。”(《周易本文》)唐代孔颖达在《周易正义》中说:“文王作《易》之时,正在美里,周德未兴,犹是殷世也,故题周别于殷,以此文王所演故谓之《周易》,其犹《周书》、《周礼》题周以别余代。”

(2)指周地,即岐阳(今陕西省岐山县)。孔颖达《周易正义》云:“《连山》、《归藏》并是代名,则《周易》称周取岐阳地名。《毛诗》云‘周原朏朏’是也。”

(3)意为周普、周全、周遍。东汉郑玄《易赞·易论》曰:“《周易》者言易道周普,无所不备。”唐代陆德明在《经典释文》中说:“周,代名也,周至也,遍也,备也,今名书,文取周普。”清代姚配中在《周易姚氏学》中以郑说为是,并举《系辞》中“易与天地准,故能弥纶天地之道”、“知周乎万物”、“周流六虚”等语句为佐证。

(4)意为周旋、周环、周期。近人以为《周易》揭示了宇宙周期的循环运动(即周旋、周环运动)规律,故以之为释义。

以上四说,议论的角度各有不同。这种理解上的歧义表现出了古代汉语模糊性的重要特征,这种模糊性是导致后世诸多解说迭出的重要原因,这一现象在对于“周易”之“易”字训解上更为显著。试举其主要说法如下:

(1)“易”含三义,所谓“易简一也,变易二也,不易三也”(《易纬·乾凿度》)。“易简”,是谓乾坤阴阳变化规律本质的非神秘性和简明性;“变易”,体现宇宙万物永恒运动的本质;“不易”,说明事物运动可感知、可认识的相对静止状态以及宇宙发展规律的相对稳定性。

(2)“易”为日月:“易名有四义,本日月相衔”(《易纬·乾凿度》)，“易者，日月也”(郑玄《易论》)，“日月为易，刚柔相当”(魏

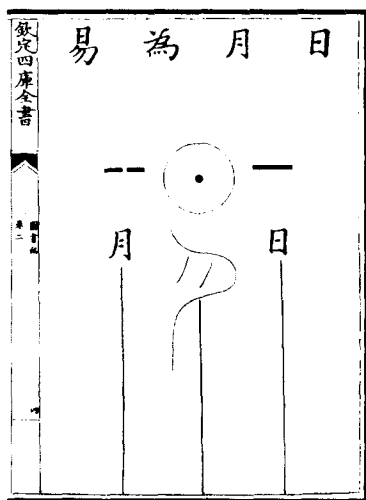


图 3-7 易为日月图

伯阳《周易参同契》)。日为阳气之精而月为阴气之精，所以以日月象征阴阳两种基本属性的运动变化。

(3)“生生之谓‘易’”：语出自《易传·系辞上》，言宇宙万物生生不息，变动不居。明代喻国人认为：“先儒解‘易’为变易，为交易，总不如《系辞》‘生生之谓易’五字为最确。”

(4)“易”为逆数：语出自《易传·说卦》，“易，逆数

也”。对于这句话的理解向来众说不一。三国东吴虞翻解释曰：“易谓乾，故‘逆数’。”《乾凿度》中有云：“易气从下生”，郑玄注曰：“易本无形，自微及暮。气从生，以下爻为始，故曰逆数也”。晋人韩康伯注曰：“作易以逆睹来事，以前民用。”朱熹《周易本义·图说》引邵雍语曰：“自乾至坤，皆得未生之卦。若逆推四时之比也。”李道平《周易集解纂疏》则谓：“乾坤初索震巽，再索坎离，三索艮兑，是逆数也。”

(5)“易”为卜筮：《管子·山权》曰：“易者，所以守成败吉凶者也。”《贾子·道德说》曰：“易者，察人之精、德之理，与弗循而占其吉凶。”郑玄《周礼·春官·太卜》注云：“易者，揲蓍变易之数可占也。”

(6)“易”为宇宙之体：此说为宋明理学所推崇。程颐《程子遗书》中说：“上天之载，无声无臭，其体则谓之易”，朱熹解释为：“其

体则谓之易,便是横渠所谓块然太虚、升降飞扬、未觉止息者”,“从上天之载谈起,虽是无声无臭,其图解变化之体,则谓之易。然所以能图解变化之理,则谓之道”,“易者,阴阳错综交换代易之谓,如寒暑昼夜,阖辟往来,天地之间,阴阳交错,而实理流行其间,非此,则实理无以顿放,故曰:其体则谓之易。言易为此理之体也”(江永:《近思录集注》)。

(7)“易”为神用:宋儒邵雍认为,“易,神之用也,所以无体”,“神,易之主也,所以无方。”(邵雍:《皇极经世·观物外篇》)

(8)“易”为良知:明代王守仁《传习录下》中有云,“良知即是易。”

(9)“易”兼五义:清人毛奇龄在其著《仲氏易》中认为,“易”兼变易、交易、反易、对易、移易五义。变易,表明宇宙万物的变化运动;交易:表明宇宙阴阳矛盾的交往、转化;反易,指阴阳矛盾的反覆变化;对易,指阴阳矛盾朝相互对立的方向发展;移易,指阴阳矛盾的上下推移运动。

(10)本义为蜥蜴,引申为变易:东汉许慎在其《说文解字》中释“易”字为,“易,蜥易(蜴),鬣蜥,守官也,象形。”易为“蜴”之本字,蜥蜴善于因时因地改变身体的颜色,故被古人视为能测知刚柔消长、阴阳屈伸的神物,由此引申假借为“变易”之义。因此清人段玉裁注《说文解字》云:“易、象二字皆古以语言假借之名”,“易本蜥蜴,语言假借而难易之义出焉”。

(11)字形为双手持器倾水貌:甲骨文“易”的形体为双手捧一盛水器皿,将其中的水倾注入另一器皿中。后人据此认为在两器皿中盛水即损多益少,隐含损益、变化之义。金文中的“易”字与今“易”字相似,有人认为这是文字逐步简化的结果。

(12)“易”为地名:近人徐世大《周易阐微》曰,“《周易》作者



晋人中行明，作书之地在易。《周易》之名，周者普遍，易即其著书之地，望其亲友周边以救之也。”

以上诸说是历代释“易”字中的主要代表，其中或有荒诞不经、失之偏颇之处，究其根本却不出于以易为阴阳变化，生生无穷的总括。

对“周易”二字，特别是对“易”字的认识和理解，既是对《周易》思想的概括，也是对整个易学思想精髓的揭示和总结。这种认识 and 理解的获得，从根本意义上说，必须基于对《周易》的整体把握，《易经》和《易传》正是这一整体互相补充，缺一不可的两个有机组成部分。

二、从《易经》到《易传》

甲：《易经》

从文本的角度而言，《易经》和《易传》各自成篇，有着各自不同的话语内容和体例。从文本的结构来看，包括目前出土的几种早期版本在内，《易经》的基本构件包括六画的卦符、卦名、六十四卦卦辞和三百六十八爻爻辞。阜阳汉简中在每卦经文之后还附有专门的“卜事之辞”，说明在汉代及先秦时期，世间流传的《易经》文本可能有多种形制。但是，由于《易经》在汉代以前主要是以卜筮之书的面目流传于世，由这类典籍本身的性质所决定，其体例结构尽管可能在实际应用中会根据需要有所损益，但主体框架应大致相同。

卦符是一套独特的符号系统，它是象数思想的核心内容之一，在后文中有专门的讨论，这里暂且不论。卦名与卦爻辞是一个联系紧密的整体，高亨等人甚至认为卦名源于卦爻辞，是后人从卦爻辞中摘取一、二字而成^①，但是目前所见到的所有版本中，卦名均

^① 高亨：《周易古经今注》，中华书局，1984，第24页。

与卦符和卦爻辞并存,所以这种卦名晚出的说法尚属推测之辞。

卦爻辞是《易经》文本的主要内容,其中的大部分内容从措辞和句法上看属于占筮内容的记录,即筮辞。这些筮辞从内容上看,可大致分为四类:其一是贞事之辞,即通过采用古代历史故事和记录当时多次筮事的经验以指示人事休咎;其二是取象之辞,即以一种事物所呈现出的象状来作为人事的象征,从而指示休咎;其三是说事之辞,即通过直接叙说人们行事的内容、是非、成败,来昭示休咎的原因或结果;其四是断占之辞,即那些关于休咎的判辞,如吉、凶、悔、吝等等,这些筮辞的内容涉及行旅、战争、享祀、饮食、渔猎、牧畜、农业、婚姻、家居、生育、疾病、讼狱等方方面面,几乎涵盖了古代社会生活的全部内容。

《易经》的作者和成书年代一直是易学史上一个悬而未决的疑案,最新考古发现的楚简《周易》已将其成书时代的下限推至战国初年,而根据帛书《易传》和郭店楚简的有关记载,《易经》可能西周末年之前就已成型^①。结合《易经》卦爻辞中诸如“王亥丧牛羊于易”(“大壮·六五”、“旅·上九”、“高宗伐鬼方”(“既济·九三”、“未济·九四”)、“帝王归妹”(“泰·六五”、“归妹·六五”)、“康侯用锡马蕃庶”(“晋”)、“箕子明夷”(“明夷·六五”)、“王用亨于岐山”(“升·六四”、“随·上六”)等历史故事的记载来看,所涉及的历史人物和事件上至殷商、下至周初,故而将《易经》视作周代的一部占筮事典应该是一个合理的定位。

从文体上看,《易经》的卦爻辞中既有简古质朴的短繇,也有流畅圆润,与《诗经》中风、雅诗章相似的韵文,风格很不一致。所

^① 参见廖名春:《上海博物馆藏楚简〈周易〉管窥》,载《周易研究》2000年第3期。



以《易经》的这些卦爻辞应该非一时一人之作,而很可能是由卜筮史官在占筮过程中,经过不断的积累、概括和提炼逐渐汇编而成。考虑到“三易并占”,以及其他文献记载的、不见于今本《易经》的其他内容卦爻辞的存在,不能排除在成书之后,《易经》与其他筮典之间仍有相互引用,甚至窜文的可能。因此,《易经》文本的定型应该是一个漫长的历史过程。

由于占筮在周代社会生活中广泛应用,上至军国大事,下至生活琐细,都要筮问“帝”或“天”,因此才造成《易经》所涉内容的丰富和芜杂。从历史研究的角度来看,这些内容所涉及的问题和事件正是商周时代社会生活在意识形态上的反映。近人研究《周易》的一大创获,就是从社会史的领域上探讨《易经》卦爻辞所涉及的社会生活的各个方面,从而对这个时代的社会生活面貌有更为真实、全面的了解,正如郭沫若所总结的那样,《易经》卦爻辞“除强半是极抽象,极简单的观念文字之外,大抵是一些现实社会的生活,……如果把这些表现现实生活的文句分门别类地划分出它们的主从出来,我们可以得到当时的一个社会生活的状况和一切精神生产的模型”^①。

在《易经》的卦爻辞中,诸如“不耕获,不菑畲,则利有攸往”(“无妄·六二”)、“以杞包瓜,含章,有陨自天”(“姤·九五”)等辞句所反映的内容,与殷周之际原始的重农思想有关。而从“坤”、“离”、“无妄”等卦的卦辞和爻辞中有猪、马、牛、羊等牲畜,且其中又细分出豮豕、羴豕、羝羊、童牛、牝牛等品种的现象来看,牧畜业在殷周时期的社会经济中占有相当重要的地位。此外,在

^① 郭沫若:《周易时代的社会生活》,载《郭沫若全集·历史卷·一》,人民出版社,1982,第38页。

《易经》的卦爻辞中,有许多来自手工业和商业的专门名词,如服饰上的黄裳、鞶带、素履、菲等等;食品中的缶、樽、簋、瓶、瓮等;交通工具的舆、輶、车、金车、金柅等等;畋猎武器的金矢、黄矢;装饰品的鼎耳革、鼎黄耳金铉、鼎玉铉等,以及与货币有关的资、资斧、十朋之龟、贝等等,这也从不同的侧面反映出当时手工业和商业的发展已达到相当的规模。

除此之外,诸如等级观念,国家制度、婚姻习俗等有关社会意识形态的内容在《易经》的卦爻辞也屡有所见,如“天子”、“大君”、“国君”、“王”、“公”、“侯”、“武人”、“史巫”、“臣”、“邑人”、“幽人”、“刑人”、“妾”、“童仆”一类的称谓,“狱”、“桎梏”、“系”、“校”、“徽纆”、“丛棘”、“天”、“剿”、“株木”、“幽谷”等与刑罚监禁有关的名词等等。与军队和征战有关的辞句更是不胜枚举。在婚姻习俗和制度方面,“咸”、“姤”、“蒙”、“遯”、“渐”、“泰”、“归妹”等卦的卦辞或爻辞有很多相关的记载,而“屯·六二”及“六四”、“贲·六四”、“睽·上九”、“震·上六”诸爻辞更是对热闹的车马迎亲场面做了精彩的描述。

从思想史的角度来看,《易经》卦爻辞中透露的种种思想观念对于把握易学思想的发生和演进方向具有十分重大的意义。首先,作为占筮的产物,《易经》所反映的思想和观念的基础和出发点仍是原始的宗教观,即一种有神论的世界观,这在其中的“天命思想”里有集中的体现。相关的典型表述如:“天子”的概念,“大君有命,开国承家,小人勿用”(“师·上六”)、“自天祐之,吉无不利”(“大有·上九”)的宣称等等。如果将这些表述串联起来,就是一个完整的“君权神授”的宣言:“圣人”受“命”于“天”,建立国家,设置都邑,统治四方,是为“天”之“子”,所以他代表着“天”的意志,执行“天”的命令,是代表“天”在人间的最高统治者,四方诸



侯都要向天子朝贡，献物助祭，以示对“天”的忠诚。“天子”受“天”的佑护，故而“吉无不利”。

显然，这些言辞所体现的观念是与前文所述的周代的“天命”主题相一致的。但是同样值得注意的是，在这种主导观念的重帷叠幃之中，也出现了一些人谋思想的火花，这些思想具体归结起来有以下三方面：

第一，在一定程度上认识到人事的吉凶祸福受到客观的时间、空间及主观具体条件的制约，如“坤”、“既济”的卦辞，“同人·九四”、“同人·九五”爻辞就说明人事的迷得、吉凶受时间条件的限制等等。

第二，已经开始觉悟到人为的主观努力对于人事的吉凶祸福、战争的胜败、生产的得失起着重要的作用。典型的例子莫若“乾·九三”：“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎”，以后《易传》中著名的“天行健，君子以自强不息”的彖辞显然由此脱化而来。

第三，意识到众人的意志对人事有所作用。“晋卦·六三”言“众允，悔亡”，“观·六三”言“观我生，进退”，“观·六五”言“观我生，君子无咎”等都是这方面的例证。

上述认识的产生与周人在生产实践和社会交往中经验的积累有很大关系。这些经验在很大程度上已经转化为社会共享的知识，这在《易经》中也有所反映，如“震”卦的卦爻辞对雷电形态的描述，“离”、“丰”等卦中一些爻辞对星象的描述，以及如“泰”九二“包荒用冯河”这样纯粹的生活经验之谈等等，在《易经》中屡见不鲜。这样的经验和知识在《易经》中还有一定程度的抽象，表现为朴素的辩证思想萌芽。这些观念上的动向表现为：

第一，对立的观念。这在卦名上就有所体现，如乾与坤、泰与否、损与益、既济与未济。在卦爻辞中，相互对立的观念，如天与

地、枯与华、西南与东北、君与臣、夫与妻、得与失、上与下、出与入、进与退、往与来、吉与凶、先与后等等,既有时间的先后对立,也有空间的方位对立,还有人间的身份对立。

第二,不断变化、上升的观念。《易经》中大多数的卦具有一定的中心思想,常常一卦说一事,其中有些卦就通过爻辞的转化阐明事物变化所呈现的发展、上升的趋势,如“渐”卦“鸿渐于干”(初六)、“鸿渐于磐”(六二)、“鸿渐于陆”(九三)、“鸿渐于木”(六四)、“鸿渐于陵”(九五)至直“鸿渐于陆”(上九),是鸿雁飞行从低到高,由下而上,逐渐上升的一个全过程描述,以此比喻事物的形成发展的规律。相似的例子还有“艮”、“乾”卦。

第三,对立面转化的观念。如“泰·九三”言“无平不陂,无往不复”,明示平与陂(不平)、往与复之间可以相互转化。

第四,反复循环的观念。这在“复”卦中有集中的体现,“复”字本身就蕴含着循环往复的含义。

上述观念如果置入“道”的范畴之中,显而易见它们是其中有机的组成要件。因此,虽然在《易经》当中并没有明确而系统的有关于“道”的理念性揭示,但观念上的这些动向则为“道”的概念产生提供了必要的经验积累和思想引导。《易传》之中所以有那么丰富、深入的关于“道”的理论阐述,其立足点正是这些尚未达到完全自觉的辩证思想的萌芽。

综上所述,作为一部占筮事典的《易经》,与殷商卜辞相比,其世界观有了显著的进步,其中卦爻辞中透露出的先人对于自然和社会事物的属性及其发展规律的一些原始而朴素的认识是后世易学哲学思想的重要源头,这些思想的特点概括起来主要是:

其一,自然现象的变化与人事具有一致性。卦爻辞中的一些辞句在表达自然变化时又配以人事的变化,之所以如此比拟,除了



文学性的表现手法,也含有这样一种观念,即二者之间存在着某种形式的同一性。如“乾”卦爻辞中有关龙有几种状况的表述,属于自然现象,而从初九“潜龙勿用”,九二“见龙在田,利见大人”到九五“飞龙在天,利见大人”,将龙由潜伏到腾空飞跃的过程与人的政治生涯中从不见用到飞黄腾达的过程相对应,即通过比喻将自然现象同人类生活联系起来考查,或者借自然现象的变化说明人事活动的规则,这种思想在整个《易经》中不乏其例。

其二,人的生活遭遇和状况可以转化。以卦名为例,乾与坤,泰与否,损与益,既济与未济等,都是相互对立的事物或状态,卦爻辞中涉及这种相互对应、相互矛盾性质的内容就更多。就社会地位而言,有君王、大人、小人、夫妇、丈夫、小子等;就生活遭遇而言,有吉凶、得丧、利、不利等。在《易经》的思想体系中,有些事情,特别是人的生活遭遇和生活状况,不是一成不变的,它往往会向其对立面转化。以“泰”、“否”二卦为例,“泰”卦的卦辞是“小往大来,吉亨”,“否”卦的卦辞是“不利君子贞,大往小来”,此即是说,大小往来、泰否、吉凶都是可以转化的。又如“乾·九五”爻辞为“飞龙在天”,而其上九爻辞却为“亢龙有悔”,这是因为九五之位是龙飞的极限,超过这个限度再发展下去就开始向其反面转化。在这类转化的过程中,人并不是无能为力的,而是可以通过一定的人为努力来改变自己的处境。如“乾·九三”爻辞“君子终日乾乾,夕惕若厉,无咎”,终日小心警惕,虽处于危境之中,亦可以无咎。又如“比”：“比,吉。原筮,元永贞,无咎。不宁方来,后夫凶”,“比”卦虽吉,如果不安于将来,则吉化为凶。这种思想与周初“天命靡常”、“皇天无亲,惟德是辅”的天命观相一致。

其三,人事的吉凶判定可以对人的行为有所劝诫。有些卦爻辞不仅示人以吉凶,同时予人以教训,令人的行为符合于某种规

范。如“谦·初六”：“谦谦君子，用涉大川，吉”，君子如果具备谦逊的品德，那么渡涉大川、纵横天下就可保平安。又如“恒·六五”：“恒其德，贞妇人吉，夫子凶”，做妻子的德行有恒，遇事吉利，做丈夫的恒乎其德，不能唱文断事，遇事则凶。吉凶之事与人的品德相联系，如此之类，不胜枚举。卦爻辞中的占语，除吉凶、得失、利不利之外，经常使用的还有“咎”、“悔”、“吝”，按《易传·系辞》的解释，大的得失，以吉凶明之，小的问题则以“咎”、“悔”、“吝”示之。不能补过者则明“咎”，善于补过者则明“无咎”；有小缺点则以“悔”、“吝”告诫之，将事物发展的吉凶与人能否悔悟改过相联系。按卜辞的内容，只是记录卜问之事，并加以吉凶的判断，而《易经》的卦爻辞对所占问之事则强调其劝诫教训的意义，这种意义是当时的社会生活规范和伦理观念的反映。

上述三点表明，《易经》中对客观世界的认识和对占卜的态度体现了先民企图摆脱逆境生活的忧患意识和奋发有为的精神，这些思想对后来易学的发展发生了深刻的影响。《周易》之所以被认为是关于天人之道即世界根本原理的学问、被认为是关于事物发展变易法则的学问、被认为是关于人生修养的学问，都是由这三方面的思想推衍出来的。

尽管通过以上的分析，可以透过《易经》占筮的表象窥测到相当深刻的哲学思想内涵，然而就《易经》的文本而言，它仍然只是一个占筮的记录，“易辞基本上是卜筮的工具，或者开始的时候是制定卜筮的记录。但是，一旦我们在卜筮的背景中理解易辞，我们便可以见到那套观念与图象的系统中所蕴涵的远超过卜筮之用，它还可以作为独立的有意义的架构。事实上，也只是当易辞之图象与观念能独立地作为一个描绘的图象时，它们才会有助于我们理解这个世界，而不只是用于筮卜。因此，易象系统以及对其作进



一步的解释，便具有不同的意义——内在的意义与外在的意义”^①。《易传》正是这样的一个“进一步的解释”，《易经》由于与《易传》这个诠释系统相结合，才最终形成了具有丰富内涵的《周易》思想体系。

乙：《易传》

既然“三易”甚至可能“多易”“并占”是先秦时期占筮普遍存在的现象，那么“周易”与其他筮法相比，除了文句的措辞不同外，卦爻辞的结构体例与其他筮典不会有本质的差异。这在残存于世的不同《易经》文本其他内容的卦爻辞中得到了验证。那么，“周易”何以在众多筮典中脱颖而出，不仅长期流传而且开启了作为中国思想史核心要件的易学，究其根本原因，乃是由于《易传》的出现。《易传》从根本上提升了源于卜筮的思想方式和思想内涵，使之上升到哲理思辨的高度，并形成一套完整的关于人生、社会、自然的世界观和方法论，从而使得“周易”对人生行为的指导从单纯的一事一因扩展到具有方向性的、具有价值判断的理性高度。就文本而言，也正是基于《易传》的诠释，《易经》的结构要素，如卦符、卦序、筮法的意义才得以昭示，卦爻辞中许多晦涩难解的词句才有了解读的可能。因此，很难想象如果没有《易传》，一个“断朝烂报”式的占筮事典何以经过数千年的岁月洗刷不仅没有和其他同类文字一样湮灭无迹，反而依然保持着思想的新鲜活力。

恩斯特·卡西尔在《人论》中有一段名言：“一个概念的充分规定极少是第一个引进该概念的思想家的工作，因为一个哲学的概念一般说来更多地是一个问题而不是对一个问题的解决——而这个问题只要还存在它最初的潜在状态中时，它的全部意义就不

^① 成中英：《〈易经〉之理想系统》，载《中国文化与中国哲学》。

可能被理解。为了使人们理解它真正的意义,它就必须成为明显的,而这种从潜在状态到明显状态的转变则是未来的工作。”^①所谓的“从潜在状态到明显状态的转变”,在思想形成的过程中,表现为由独知性的直觉向抽象的共识化分析的转化,这种分析越是细致,思想的表述就越是清晰。《周易》从《易经》到《易传》,反映的是着眼于关系实在的认知从原始直觉向理性解析的一个演变,这个演变的结果是在语言上形成一种独特的表述结构,并在意识的思维方式上对应一种关于自我与世界的本体和方法性的认知元范式。以此为基础,随着话语语境的历时性改变,从这种结构和范式中不断有新的认识内容产生,也使得该结构本身日臻完善,而在思想史中以《易》之学独树一帜。从这样一个具有纵深度的视角来看,《易传》和《易经》是一个互为表里的“共生态”的结构,两者共同构成一个完整思想体系的基础——《周易》元典思想。

关于《易传》的著者、问世时间以及对其思想的定性,学术界尚无定论。从其体例、内容以及其他相关资料来看,它似乎也非一人一时之作。总的说来,如果其完整的成本不晚于西汉的话,它应该是一个对《易经》成书之后到春秋战国以至秦汉之际各家易学思想的总结。

春秋末年战国时代,中国历史进入了一个特殊的阶段:“发生在公元前 800 至 200 年间的这种精神的历程似乎构成了这样一个轴心,正是在那个年代,才形成今天我们与之共同生活的这个‘人’。我们就把这个时期称作‘轴心时代’吧,非凡的事件都集中发生在这个时期。中国出现了孔子与老子,中国哲学中的全部流

① 恩·卡西尔:《人论》,上海译文出版社,1985,第 172 页。



派都产生于此,接着是墨子、庄子以及诸子百家。”^①这个阶段最显著的时代特征是所谓的“礼崩乐坏”,旧有的、相对稳定的社会秩序被打破,这些秩序所依赖的“合法性”依据也因此受到质疑而开始动摇。与王权的衰微相适应,话语权的转移使得这个时代担当思想者角色的群体从王官向“士”转换。“天子失官,学在四夷”(《左传·昭公十七年》),从春秋到战国,古代社会中最引人注目的变化,就是“士”也就是介于下层贵族与庶民之间的,从事知识生产的一部分人开始在历史舞台上扮演起精神导师的角色^②。世俗集权政治受到削弱后的一个直接后果,是为思想和话语的丰富与发展创造了前所未有的巨大空间,而社会发展经历王朝的数次更迭后,本身的历史也积累了充分的、可资利用的思想和知识资源,这就为新思想、新知识的发生、发展提供了充分的生长土壤和空间。在这个被称作“百家争鸣”的时代,思想所关注的内容远远突破了巫史时代的樊篱,自然、社会、历史、人生,统统被纳入思想者的视域。思想的拓展和深化也使得思想者本身的精神境界得到很大提高,这种提高使得过去孤立的、或是隐藏的,甚至被人为歪曲的事物之间的关系开始变得明晰,自然界、人类社会发展变化的轨迹也由于具备了宏观的视角而被逐渐认识。“三后之姓,于今为庶”,虞、夏、商三代原本属于帝王之姓的后人沦落为庶民的事实,使人们意识到“社稷无常奉,君臣无常位”(《左传·昭公三十二年》)的历史变迁就是个明显的例证。

在哲学的意义上使用“道”是这个时代话语中最了不起的创举之一。这个具有终极依据意义概念的使用是取代“帝”成为最

① 卡尔·雅斯贝斯:《智慧之路》,中国国际广播出版社,1988,第68-69页。

② 参见余英时:《士与中国文化》,上海人民出版社,1987。

高主宰的“天”的观念在认识深度和广度上具有革命性质的一次飞跃。无论是殷人崇拜的“帝”还是周人祭祀的“天”，两者在宗教意义上的存在没有实质上的差别，都是一种代表绝对至上并且以某种实体形式存在的主宰神的观念符号。在这种观念下的“天”或“帝”虽然常常视之不见，听之不闻，但它们却“实实在在地”高居于世间万物之上，并且通过种种人力所不能控制的现象的发生来体现它们的“存在”。因此，尽管周人将善行美德的“偏好”赋之于“天”，但“天”与人间万物的关系从根本上说仍是相互对立的两极世界，它们之于人间万物永远是一个外在的创造者和立法者。“道”的观念的出现，从思想发展的逻辑脉络来看，应该与“天”作为宇宙最高“立法者”角色的观念预设有关。对于人而言，无论其所生存的状态如何，他（她）都无法与其生存的环境相分离而成为一个孤立的实在。因此，作为生命存在的根本标志之一，人与环境的交往方式始终是构成生命个体存在形式的决定因素。交往意味着事物之间某种性质的关系的建立，而关系的和谐则是这个关系的关联各方获得良好生存环境的具体体现。和谐的关系在人间是以某种“秩序”的形式来实现的，这种意识似乎是人类社会化生活最初的、也是最深刻的经验总结，所以才会有为人间秩序寻求最高“立法者”的原始的、迫切的需要。随着生产力的发展，人们生活的范围逐渐扩大，“秩序”的观念在更广阔的范围内得到应用。也正是在这样一个发展的过程中，人们开始意识到很多形式的“秩序”并非是外来强加而是自然内在的。今天被我们称之为“规律”的事物发展变化的内在属性就是“秩序”的一种最典型体现。这一类的经验经过不断的总结、积累和强化，使得人们从“秩序”的角度上体会“天”的意志时有了新的感受，这些新的体会和感受在话语中就以“道”来表征。它从“天”的神性存在延伸出去，使之



在原有角色的基础上增加了一个“组织者”的责任,从而在观念上将一个相对静止、孤立、外在的“天”扩充为与生俱来、无所不在的“天道”,这是基于人类实践活动的认识发展的一个合乎逻辑的结果。

在纳入了“道”的观念之中,“‘天’既是世界呈现的样子,又是它何以如此的原因。万物并非是‘天’的创造物,也不是由一个独立于它之外的‘天’来决定其秩序的,它们是‘天’的构成部分。‘天’既是创造者,又是整个被创造的世界。在秩序本身和安排秩序者之间没有明显的界限。……道或法包含了具体的现象和贯穿于其中的条理两方面。因此,以此为基础,可以将‘天’描绘为一种继承而来的又在出现的秩序,此种秩序是由安排、组成它的特殊事物产生的”^①。这是一个成熟的天道观所应具备的基本特征。尽管在其发展的初期,无论是在语话的表述还是在理论的结构上还有许多不完备的地方,“道”对“天”在观念上的改造却始终思想的主旨。这种改造的最终结果就是将原先纯粹宗教意义上的“天”转变为哲学的最高范畴而在话语中充当形而上的“第一推动力”或最终极之“理”。从哲学的角度来看,这意味着一种新的世界观的确立,虽然这个确立的过程并非一蹴而就。与此紧密相关,方法论作为“道”的核心内容之一也就自然地成为话语中的中心议题之一。

在宗教之“天”的观念背景下,各种“方法”的操作(巫术)都是以窥测“天意”为目的的。观念上的“神圣感”是“方法”立论的前提,在这个向度上,客观事物的物情及与物情的交流都是无关紧

^① [美]郝大维、安乐哲:《汉哲学思维的文化探源》,江苏人民出版社,1999,第250页。

要的。所以，与“方法”有关的环节就只能是各种形式的巫术操作过程本身。由巫术操作的个体性特征所决定，与之相关的“方法”在很大程度上只能是操作者本人的“独知”形态，因而也就不可能在话语中有“方法”之“论”。“道”的观念，如上文所分析的那样，与某种“秩序感”相联系，虽然“秩序感”也是一种类似审美的主观情感和感受体验，但它终究是基于客观物情的一种感受和认识。孤立的事物无所谓秩序，秩序是在事物的关联中呈现出的一种整体性的状态，是一种特殊形态的事物关系。这种关系在表象上更多地体现在客体之间，而实际上却是主体与客体之间的一种特殊关联。它的呈现同样取决于主体特定的视角选择和交往操作，巫术型的直观感悟只是其中的一个环节。这是因为巫术与通常的具体感通对象不同，它不单纯是某种孤立现象背后的本源悬设，而是在此基础上为一个不断运动变化的过程构造形而上的理念重现和趋势推演，换句话说，“道”不仅要提交终极意义上的“是”，而且更要展示过程的“如何”，这个“如何”既包含对象化的某种变化过程，也包含主体呈现这个过程时对于视角的选择。这种选择，或者更准确地表述为“如何选择”构成了“道”的方法论的意义所在。

方法论的引入，使得源出于天命神学的“道”的世界观逐渐摆脱宗教神学的束缚。而在人文关怀的理性角度上为重新构建一个关于人与自然、人与社会关系的观念和话语体系提供了更具“延展性”的终极依据。这也意味着传统的天人之学在天命神学解体之后将演绎出一个“多声部”的、喧哗嘈杂的话语争鸣“交响”。《庄子·天下篇》中有所谓“天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好，譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。……天下之人，各为其所欲焉以自为方”的描述，应该就是春秋战国时期诸子蜂起，众口争言的时代特征的真实写照。由于社会理想不同，



观察世界的立场也有各自的倾向,诸子百家在各自的话语表述中为自己理论所征引的终极依据也呈现不同的面貌。但是,尽管诸子百家站在各自的立场上,以人文理性的态度来否定或改造旧有的天神观念,试图以此用各自的思想体系来取代天命神学的一统地位,他们无一例外地都继承了由天命神学所开创的天——人整合为对象、以天——人合一为目的传统思维方式。以儒、道、墨三家为例,他们的思想体系都是围绕着天人关系这根主轴而展开的,言天必下及于人,言人必上溯于天,视天人为一体,并把这一整体性的存在作为思想的核心内容。墨子所谓:“顺天意者,兼相爱交相利,必得赏;反天意者,别相恶交相贼,必得罚”(《墨子·天志上》),孟子所谓:“天不言,以行与事示之而已矣”,“诚者,天之道也;思诚者,人之道也”(《孟子·离娄上》),老子所谓“人法地,地法天,天法道,道法自然”(《老子》)等等诸如此类的表述反映出各家在思想方法上都是以天人关系为根本立足点,以天道为人道的根本依据来证明各自理想社会秩序的合理、“合法”。由于天道的终极意义更侧重于通过其运行方式来体现,原先那些与“天”交通的手段和方式自然就成了新视域中的一个关注焦点。

在中国历史的很长一段时间内,与“天地之道”相关的专门知识和技艺一直是所谓的“数术”。根据李零的研究,战国时期这类知识和技艺主要包括天文历、占星候气、式法选择、风角五音、龟卜筮占以及占梦、厌劾、祠禳、相术等等^①,这显然是殷周传统的延续。由于经验的积累,这些知识和技艺较之前代更为丰富和系统,各种形式的方法构建也在理论体系上趋于完备,形成一系列多种方式的、通过对时间和空间的模拟来体现天地运行之道的认知结

^① 参见李零:《中国方术续考·战国秦汉方士流派考》。

构。由于这些认知结构包含了丰富的世界观和方法论的因素,所以它们是站在人文立场上,以天道推衍人道所凭借的最重要的思想资源之一。

因此,在这样一个历史语境中产生《易传》这样一个“穷理尽性以至于命”的话语结集,从现代的角度看来,是一个瓜熟蒂落的自然结果。

从现存文献来看,对《易经》的解说是从春秋时期开始的。从《左传》和《国语》有关记载来看,春秋时期《易》说的主要特点是当时的史官从筮法的角度对《易经》中的卦爻辞做出种种的解释,以说明所占之事的吉凶。其解说所依据的逻辑是所谓的“太卜之遗法”,即早期筮法的占断法则。进入战国时代后,随着众多哲学流派的涌现和百家争鸣的开始,许多学派如儒家、道家、阴阳五行家、法家又从自身的世界观出发对《易经》做出了种种新的哲学化的阐释。尽管这些阐释还是片断和不完整的,但对《易经》的形成和发展起到了一定的影响,其中某些观点,又为汉代易学的形成奠定了思想基础。

《易经》作为占筮的主要依据之一,在春秋时期相当流行。据《左传》和《国语》记载,当时人们以《易经》卜问吉凶的例子有二十余条,其占断吉凶的法则大致有以下几种:

(1)变卦说:即所占之事的吉凶,取决于一卦六爻中的可变之爻。爻变是《周易》筮法中的中心观念之一,《易传·系辞》中“爻者言乎变者也”,“刚柔相推而生变化”的观点,以及《周易》后来被认为是讲变易,特别是讲阴阳变易的学问,与筮法中的这种变卦说密不可分。

(2)取象说:即以八卦象征各种物象,再用八卦所象征的物象来说明重卦(即六爻之卦)的卦象,以此解说一卦的卦辞和爻辞,



论证所占之事的吉凶。其基本的观念是卦爻辞同卦爻象之间存在必然的联系,所取的物象就是联系的纽带。后世易学认为《周易》的法则来自于对自然的描写,以八种自然现象的相互作用说明万事万物的形成和变化,就是来自于筮法中的这种取象说。

(3)取义说:即以卦名的意义和卦的德行来说明重卦的卦象,以此解说卦爻辞,从而推断所占之事的吉凶。其特点是认为卦爻辞与卦名和卦德之间存在着必然的联系,这种观点对后世易学义理学派的形成和发展起到重要的影响。

以上三说是否与《易经》所本的原始筮法相一致,目前不得而知。但是有一点可以肯定,它们确凿地表明了对卦爻辞吉凶的占断出自对自然现象和社会生活的各种关系的考察。这是对筮辞的一种逻辑化和系统化的重新整理和诠释,它为《周易》走上哲理化道路开创了先河。

阴阳的观念起源甚早,这是先民对于物情的一种高度抽象的、具有本质意义的体验和认知。它的发生、发展是中国思想史中的一个重要环节。战国时代是阴阳学说的鼎盛时期,有专门的学术流派传学于世。这一时期阴阳学说的特点是以阴阳二气的消长说明万物变化的过程,其中以阳气主生、长、进,以阴气主杀、消、退。阴阳从具有哲学意义的概念发展成为重要的哲学范畴,很大程度上依赖于道家在思想深度上的开掘。老子所谓“万物负阴而抱阳,冲气以为和”(《老子》),庄子所谓:“至阴肃肃,至阳赫赫。肃肃出乎天,赫赫发乎地,两者交通成和而物生焉”(《庄子·田子方》),都是借助阴阳这对范畴体现对立统一的自然和谐关系,从而从一个具体的侧面揭示道的本质特征。这种思想为稷下学派所继承,并更进一步,以阴阳变化来表征天道运行的规律。《管子·乘马》中就明确指出:“春秋冬夏,阴阳之推移也;时之短长,阴阳

之利用也；日月之易，阴阳之化也。”

这样一些极富洞察力的深刻思想既是在哲学的高度重新解剖《易经》的利器，也是进行诠释时可资利用的话语资源。易卦卦象的奇偶符号表征以及通过这些符号表现的卦象变化正是与阴阳观念最合适的“谐振点”。

在《易传》中，以奇偶数符表征的两种不同的爻象正是阴阳属性最恰当的象征。所有的卦象都是由这两种爻象构成，正象征着阴阳关系是物情最普遍关系的体现；占筮中爻象的上下迁移，正象征着现实事物间阴阳矛盾变化引起的此消彼长：

日月运行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女，乾知大始，坤作成物。

变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也。（《系辞上》）

日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。

乾阳物也，坤阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。（《系辞下》）

奇偶二数、乾坤二卦都是阴阳具体而微的象征，它们代表着以天地、日月、暑寒、昼夜、刚柔、健顺、明幽、贵贱、男女、君民、进退、辟阖、伸屈、君子小人等等为表现的物性的根本结构要质，它们广泛存在于宇宙间从自然到社会的一切事物之中，通过相互对立、矛盾而存在和演变。因此，阴阳的变易就是事物的本性。

昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。



昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦，分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。（《说卦》）

《易》之道，分而述之有天道、地道、人道之别，天地之道是人道的效法对象，所以《易》道即天道，即阴阳之道，“易以道阴阳”（《庄子·天下篇》）所揭示的也正是《周易》的这个思想核心。

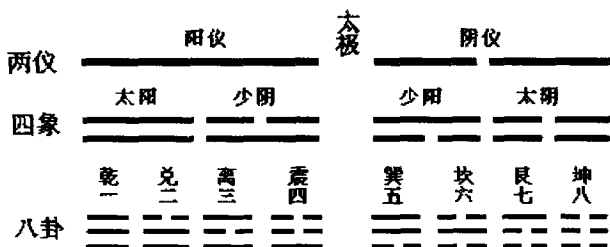


图3-8 太极、两仪、四象、八卦

“一阴一阳之谓道”是为“天下之理”，因此，自然和社会是一个统一的整体，一阴一阳是这个整体的统一规律。所谓一阴一阳，就是物性对立的两个根本方面由合而分，由分而合，通过交感、对应的作用，推移激荡，相反相成，推动这个天——人关系整体生生不已，变化日新，朝着井然有序的方向发展。一旦阴阳双方的消长达到一种动态的平衡，既有刚柔之分，又有阴阳之合，就是所谓的“太和”境界：“乾道变化，各正性命，保合大和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁”（“乾·彖”）。这个达到最佳和谐状态的境界，从天道的角度来看，是自然万物的本然秩序和发展的自然归宿。如果联系到人道来看，则是蕴含了浓郁的人文主义的价值理想。人类的各种社会政治伦理的实践活动都应以此作为追求的最高目标。

因此,贯穿于《易传》中的核心观念和思想精髓是与人文主义的价值理想紧密结合,联为一体的,它的阴阳之道,实际上可以归结为一种天与人、自然与社会的整体和谐理念。

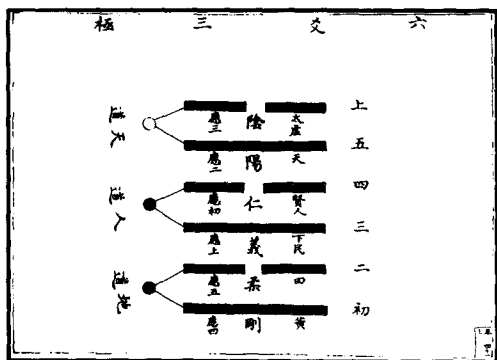


图 3-9 六爻三极图

从阴阳之道出发,《易传》中有一系列的具有丰富哲学内涵的范畴和命题,如“《易》彰往而察来”、“三才之道”、“刚柔相推而生变化”、“位、中、时”、“消息盈虚”、“变通”、“太和”、“乾元,坤元”、“天行健,地势坤”、“天地絪縕”、“天地之数”、“生生之谓易”、“神无方而易无体”、“几者动之微”、“立象以尽意”、“形而上者谓之道,形而下者谓之器”、“太极、两仪、四象”、“穷理尽性以至于命”、“《易》与天地准”等等,这些范畴和命题构成了后代易学的中心议题,也是“易道”不同侧面的体现。

以“一阴一阳”之“易道”为思想核心的《易传》通过以《传》解《经》、牵《经》合《传》对《易经》进行了全面的改造性诠释。由于这个“易道”综合了先秦时期诸子百家的思想和理论成果,使得《易经》所具有的宗教巫术性的文化内涵发生了意义的转换。所有的操作、分析和解释都被纳入到阴阳之道的框架之中,这个框架



提供的既是世界观,也是方法论,是思维中具有基本意义的“元结构”。以此为立足点观察和解释世界,使得“过去关于宇宙、社会与人(或用古人的术语说是天、地、人)的各种知识逐渐从零散走向系统,从偏执变为兼容”。这些知识在“演进与系统中,逐渐有了一个统一的形而上的终极依据而拥有了不证自明的性质”,“知识与思想的形上基础与形下操作,也就是古人说的‘道’与‘术’才得到沟通,并形成了一套规范与模式”^①。

这样一种具有“原型”意义的认识“范式”的确立,实际上标志着“人不再生活在一个单纯的物理宇宙之中,而是生活在于一个符号宇宙之中。语言、神话、艺术和宗教则是这个符号宇宙的各部分,它们是织成符号之网的不同丝线,是人类经验的交织之网。人类在思想和经验之中取得的一切进步都使这符号之网更为精巧和牢固。人不再能直接地面对实在,他不可能仿佛是面对面地直观实在了。人的符号活动能力(Symbolic activity)进展多少,物理实在似乎也就相应地退却多少。在某种意义上说,人是在不断地与自身打交道而不是在应付事物本身。他是如此地使自己被包围在语言的形式、艺术的想象、神话的符号以及宗教的仪式之中,以致除非凭借这些人为媒介物的中介,他就不可能看见或认识任何东西”^②。源于卜筮的象、数就是“图解”阴阳之道的最佳符号选择。

关于《易传》在易学史上的重要意义,余敦康曾有这样一段精辟的论述:“表面看来,在《周易》的结构形式中,传是解经之作,依附于经而存在,应该是经为主体而传为从属;但是就思想内容实质以及所体现的文化意义而言,经却是依附于传而存在的,正好颠倒

① 葛兆光:《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》,1998,第316-320页。

② 恩斯特·卡西尔:《人论》,上海译文出版社,1985,第33页。

过来,传为主体而经为从属。自从《易传》按照以传解经,牵经合传的原则对《易经》进行了全面解释之后,《易经》原来所具有那种宗教巫术的思想内容和文化意义便会完全改变了,其卦爻符号和卦爻辞只是作为一种思想依附于传而存在,被《易传》创造性地转化为具有义理性特征的思想内容和文化意义。”^①秦汉以降、随着易道在阴阳、五行向度上的展开,对于《易经》卦爻符号和卦爻辞的诠释和应用被纳入到一个结构更为精巧、完备的理念框架之内,《易传》由于是这个理念框架的最主要的思想源泉之一,在一个业已形成的普遍性共识背景支持下,它也就顺理成章地成为几乎是唯一的理解和运用《易经》的参照系。

^① 余敦康:《〈周易〉的思想精髓与价值思想》,载陈鼓应主编:《道家文化研究》第一辑,上海古籍出版社,1992,第122页。

易道之纲(中): 象数的图式结构

关于治《易》之道，朱熹有一段论述颇有见地：“大抵《易》之本，本为卜筮而作，故其词必根于象数，而非圣人己意之所为。其所劝戒，亦以施诸筮得此卦此爻之人。近世言《易》者殊不知此，所以其说虽有义理而无情理”（《朱子文集·卷四十五·答虞士朋》）。《易》的卦爻之辞根于象数，脱离象数而言《易》，即使所言周行圆满，也只是“有义理而无情理”，与《易》的本旨相错离。所以，按照朱子的见解，治《易》当首先执定《易》的占筮立场，紧紧抓住象数的理路，从中追索其情理、义理所在，才可使义理、情理与《易》道本旨相符。

“象”“数”对称始见于《左传·僖公十五年》：“龟，象也；筮，数也”，杜子春注曰：“龟以象示，筮以数告，象数相同而生，然后有占”，可见其与卜筮有不解之缘。“象”，原指龟卜中的兆纹，



后来为筮占所“挪用”，在易卦中代表卦爻画及其所表征的事物，早在春秋时期，易象就已经成为训释《易经》卦爻辞的一个重要工具，以至于有径直以《易象》代称《易经》者（《左传·昭公二年》）。

对于象数的系统化理论阐述始于《易传》。

第一节 《易传》象数思想论

一、易象论

《系辞》中有一个重要的命题，曰：“易者，象也”。“象”在《易传》中凡 42 见（不包括《象传》每个段落前的固定格式——“象曰”），其中在《系辞》中有 39 见，《彖传》中 3 见。因此，《易传》有关“象”的思想主要是通过《系辞》来阐发的。

在《易传》中，“象”有三重含义：

（1）指卦象，所谓：

圣人观象系辞焉。（《系辞上》）

是故君子居则观其象而玩其辞。（同上）

极其数，遂定天下之象。（同上）

圣人立象以尽意，设卦以尽情伪。（同上）

象者，言乎象者也。（同上）

是故夫象，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。（同上）

以制器者尚其象。（同上）

八卦成列，象在其中矣。（《系辞下》）

象也者，像此者也。（同上）

是故易,象也;象也者,像也。(同上)

八卦以象告,爻象以情言。(同上)

顺而止之,观象也。 (“剥·象”)

(2)指物象、事象,所谓:

在天成象,在地成形。(《系辞上》)

是故吉凶者,失得之象也;悔吝者,忧虞之象也;变化者,进退之象也;刚柔者,昼夜之象也。(同上)

见乃谓之象,形乃谓之器。(同上)

是故法象莫大乎天地,……县象著明莫大乎日月。

(同上)

天垂象,见吉凶,圣人象之。(同上)

仰则观象于天,俯则观法于地。(同上)

有飞鸟之象也。 (“小过·象”)

(3)指法象、象征,所谓:

拟诸其形容,象其物宜。(《系辞上》)

大衍之数五十,……分而为二以象两,挂一以象三,揲之以四以象四时,归奇于扚以象闰,五岁再闰,故再扚而后卦。(同上)

天垂象,见吉凶,圣人象之。(同上)

易者,象也;象也者,像也。(《系辞下》)

象事知器,占事知来。(同上)

鼎,象也。 (“鼎·象”)

在《易传》中,“象”的这三层含义是有机结合在一起的,其中“卦象”是核心,“法象”(取象)是方法,“物象”、“事象”是“卦象”所象征的对象。



作为易象核心的卦象,通过《易传》的梳理,是以一个层次分明的完整体系的形式呈现出来的,其结构可分为:

(1) 阴阳二画之象:卦符(卦形)是由阴(--)、阳(—)两种符号组合而成的,这两种符号喻示着大自然万事万物矛盾对立的情状,也是万事万物最根本的两种抽象要素。这两种符号在易学体系中又被称为“爻”,“爻也者,效天下动者也”(《系辞下》),爻的本质特征在“效”和“动”,是促使事物运动变化最基本的两种相互对立的因素。

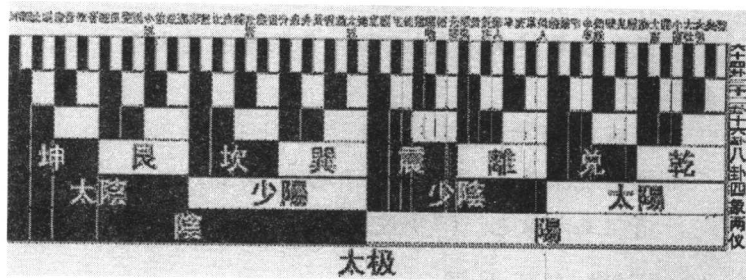


图4-1 阴阳卦象图

(2) 八卦之象:阴爻和阳爻经过不同的组合,三迭而成八种三画的卦形,“卦”也在此有了明确的意义。《说文解字》释“卦”曰:“卦,所以筮也,从卜,圭声。”《周易正义》引《易纬·乾坤凿度》云:“卦者,挂也。言悬物象以示于人,故谓之卦。”显然卦在《易经》中是占筮的基本符号单元。八卦以阴阳二爻的不同组合形式象征着世界万物的八种基本物质形态,其中“乾”(☰)三阳爻相迭,象征阳气上升为“天”;“坤”(☷)三阴爻相迭,象征阴气下凝为“地”;“震”(☳)两阴爻迭于一阳爻之上,象征上两阴下降,下一阳上升,阴阳冲突,爆发为“雷”;“巽”(☴)两阳爻迭于一阴爻之上,象征两阳升腾于一阴之上,犹“风”行地上;“坎”(☵)一阳

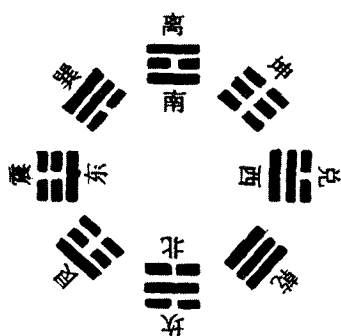


图 4-2 后天卦方位图

爻置于两阴爻之间,象征上下之阴蓄中一阳,犹如“水”以阴为表,内中蕴含阳质;“离”(☲)阴爻置于两阳之间,象征上下之阳蓄中一阴,犹如“火”以阳为表,内中蕴含阴质;“艮”(☶)一阳爻迭于两阴爻之上,象征上为阳、下蓄阴,如“山”以坚石为表,下含丰富的湿土;“兑”(☱)一阴爻迭于两阳爻之上,象征上为阴形,阳蓄其中,

如“泽”外表为阴湿之所,下层却含有丰富的阳气。

应该说,八卦和阴阳二爻在《易经》六十四重卦的卦形系统中是隐而未彰的,对它们的解析在《易传》中才完整而系统地完成。后世易学在此基础上又有进一步的发展,八卦从卦名、卦形、卦象拓展到卦位、卦序、卦数等更多要素。但是,从根本上说,后世在认识水平上所取得的深入和提高,都是以《易经》文本中卦形与其相应卦爻辞的关系为基础的,阴阳二爻(两仪)和八卦的基本取象是《易经》卦象系统的原始构成。

(3) 六十四卦之象:这是通常所见的《易经》卦形系统,它是由八卦两两组合排列,六爻相迭而成。卦象从两仪到八卦再到六十四卦,完成了认识从根本要

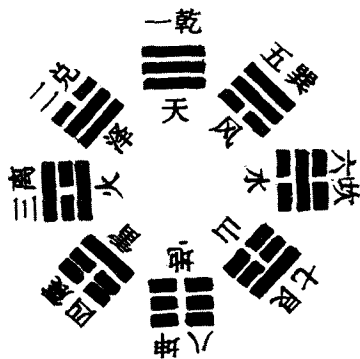


图 4-3 先天卦方位图



素到基本属性再到事物发展基本性状的具象化过程。六十四卦是对世界万事万物的性质和状况的直观模拟,它与卦爻辞中透露的三百八十四爻象相结合,完成了对世界的结构性“图示”或“图解”。清人江永结合《易传》的阐释,在其著作《河洛精蕴·卦象考》中,对《易经》文本中所涉及的卦象做了系统的整理,并将其归纳为以下几类:

1. 天文类卦象:天、日、明、月、斗、沬、云等。
2. 岁时类卦象:十年、三年、三岁、八月、寒等。
3. 地理类卦象:地、火、水、泽、山、西南等。
4. 人道类卦象:父母男女、祖妣、父子、母等。
5. 人品类卦象:高宗、帝乙、箕子、大人、君子等。
6. 人事类卦象:言、履、行、涉、旅、富、市等。
7. 身体类卦象:身、首、顶、寡发、广颡、面等。
8. 饮食类卦象:饮食、口实、朵颐、噬肤、噬嗑等。
9. 衣服类卦象:衣裳、黄裳、绂、鞶带、袂。
10. 宫室类卦象:宫室、屋、庐、栋、庭、阶、门等。
11. 器用类卦象:书契、车、大车、舆、轮、辐等。
12. 国典类卦象:庙、祭祀、用牲、亨帝、亨山等。
13. 师田类卦象:征伐、行师、戍、克、攻、狩等。
14. 动物类卦象:龙、鱼、豚鱼、鲋、鳖、蟹等。
15. 植物类卦象:木、株木、杞、苞桑、杨等。
16. 杂类卦象:圆、方、长、高、均、文、通等。

江永的分类取舍,大都直接取材于卦爻辞,也有的是依据《易传》特别是《说卦》的取象方法,其归纳方式或有可议之处,但大致概括了《易传》所涉自然、社会乃至人生的各个侧面,为全面理解易象提供了线索。

二、易数论

《易传》中言“数”之处凡 15 见,所谓:

君子以制数度。(“节·象”)

极数知来之谓占。(《系辞上》)

天数五,地数五……天数二十有五,地数三十,凡天地之数五十有五。(同上)

大衍之数五十。(同上)

二篇之策,万有一千五百二十,当万物之数也。(同上)

参伍以变,错综其数。(同上)

极其数,遂定天下之象。(同上)

古之葬者……丧期无数。(《系辞下》)

参天两地而倚数。(《说卦》)

数往者顺,知来者逆,是故易逆数也。(同上)

以上 15 个“数”字,除“君子以制数度”,“丧期无数”外,其余均专指“易数”。

“易数”的使用范围很广,其按照《易传》中的各种说法,大致可分为三种基本类型:

(1)大衍之数:《系辞上》有云:“大衍之数五十,其用四十有九,分而为二以象两,挂一以象三,揲之以四以象四时,归奇于扚以象闰,五岁再闰,故再扚而后挂。……是故四营而成易,十有八变而成卦”。显然这是与筮法的数学模式有关的一个命题,后文中还有专门的研讨,这里暂且不论。

(2)策数:紧接着“大衍三数”,《系辞上》有曰:“乾之策二百一十有六,坤之策百四十有四,凡三百有六十,当期之日。二篇之



策,万有一千五百二十,当万物之数也”。“策数”即占筮所用蓍草的根数,按照“大衍之数”的筮法,三变之后所余蓍草若为 36 策,则得一老阳之爻, $9(36 \div 4 = 9)$ 为老阳之数,乾卦有 6 个阳爻,故共有 $36 \times 6 = 216$ 策,此即所谓的“乾之策”;若余数为 24 策,则得一老阴之爻, $6(24 \div 4 = 6)$ 为老阴之数,坤卦有 6 个阴爻,故共有 $24 \times 6 = 144$ 策,此即所谓的“坤”之策。乾、坤二策之和为 $216 + 144 = 360$ 策,为一年日数的约数。《易经》全篇共有 64 卦,384 爻,其中阴、阳爻各有 192,若以老阳、老阴的策数计算,阳爻总共有 $192 \times 36 = 6912$ 策,阴爻总共有 $192 \times 24 = 4608$ 策;若以少阴、少阳的策数(分别为 28、32 策),则少阳之爻共有 $192 \times 32 = 6144$ 策,少阴之爻共有 $192 \times 28 = 5376$ 策,两种方法得到的阴、阳二爻之和均为 11520 策,此即所谓的“万物之数”。

(3) 天地、地数:《系辞上》中关于数字的分类有这样的表述:“天一,地二,天三,地四,天五,地六,天七,地八,天九,地十。天数五,地数五,五位相得而各有合,天数二十有五,地数三十,凡天地之数五十有五,此所以成变化而行鬼神也”。显而易见,这里所谓的“天数”、“地数”即现代数学体系中的所谓奇数和偶数,之所以以“天”、“地”来区别,当与阴阳的观念有很大的关系。

《易传》这些“易数”的观念实际上在《易经》中就有所反映。

《易经》的卦爻辞中,数字多有出现,如:

三人行,则损一人,一人行,则得其友。(“损·六三”)

有孚,元吉,无咎可贞。利有攸往,曷之用,二簋可用享。(“损”)

入于穴,有不速之客三人来,敬之终吉。(“需·上六”)

或锡之鞶带，终朝三褫之。（“讼·上九”）

在师中吉，无咎，王三锡命。（“师·九二”）

元亨，利涉大川。先甲三日，后甲三日。（“蛊”）

臀困于株木，入于幽谷。三岁不覿。（“困·初六”）

丰其屋，蔀其家，窥其户，阒其无人，三岁不睹，凶。

（“丰·上六”）

贞吉悔亡，无不利，无初有终。先庚三日，后庚三日，

吉。（“巽·九五”）

高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。（“既济·九

三”）

亨，出入无疾，朋来无咎，反复其道，七日来复，利用

攸往。（“复”）

妇丧其茀，勿逐，七日得。（“既济·六二”）

元亨利贞，至于八月有凶。（“临”）

屯如遭如，乘马班如，匪寇婚媾。女子贞不字，十字

乃字。（“屯·六二”）

或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉，王用享于帝吉。

（“益·六二”）

从以上这些文字来看，数字的使用大都与计时的单位如日、月、年、岁等相联系，显然这与天地运行存在周期性循环的认识有关。后世易学以这些数字与广义的易象建立各种模式的对应关系，其根本的观念依据也来源于此。



第二节 象数图式结构： “观象运数”

作为思想范畴的“象”和“数”在中国文化中有各自不同的丰富内容，而将两者结合起来，共同构造起一个独特的思维认识模式，则是易学的独创。

一、原“象”

在中国古代文化中，“象”的指称对象之广，涵义流变之繁，罕有能出其右者。

汉字中的“象”是一个象形字，本义是指陆上大兽的大象。《说文》释“象”曰：“象，南越大兽，长鼻牙，三年一乳，象耳牙四足之形。”“象”字在甲骨文中已有所见，其形态结构与许慎所说相符。根据现有文献考索，大抵自殷周之际起，“象”字迭经词义引申和词性转换，其指称的文化内涵已日渐扩充，最典型的例证是《尚书·尧典》中所谓：“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授民时”，即后世所概括的“观象授时”。在此，天体的视觉表象即被称之为“象”。“象”的内涵扩展并最终转变为一种文化符号，是与龟卜和筮占密不可分。

从前文关于龟卜的兆纹分析来看，龟兆已经具备了作为一个符号系统的基本特征。龟象符号具有言象互动的特性，其象——由龟甲灼痕和与其相应的自然物象所组成的意指符号是可感的，但作为能指，却指向超感性的所指，这个所指还需要用语言文字的形式即占书所载的繇辞来表征。龟象之于认知的重要意

义,在于提供了语言文字之外的又一符号系统,中国文化中重感性经验、重直观体悟的思维方式在这个系统中得到全面的发展。

对于筮占,“筮产生了,筮的变化结果,要求用一种相适应的东西表示出来,于是产生了卦”^①。所谓卦,“卦者,挂也,挂万物视而见之”(《易纬·乾凿度》),“卦之言画也,谓图画之也”(《玉篇·卜部》引刘勰说),《易传·说卦》中说“易六画而成卦”,因此,“卦字本义就是图画的画”^②。图画即图像,所以,筮占的符号特征是通过卦象来体现的,它与龟象的根本不同在于筮占的本质是一种数占,故而卦象是与筮数的内在机制密不可分。

龟卜和筮占的思想基础是“万物有灵”的观念,它们所体现出的思维方式在今天看来具有明显的“原始”色彩。法国著名人类学家列维-布留尔在其人类学名著《原始思维》中对这类思维的特征作了深入的分析和总结,并提出一个“工作假说”,即:原始人生活在特殊的观念环境里,这种心理观念被称为“集体表象”。这种神秘观念集结在原始人们心里,使得原始人的思维遵循着一种特殊的规律,这就是区别于“现代文明人”的逻辑思维规律的所谓“互渗律”。在原始人的集体表象中,客体、存在物、现象能够以我们不可思议的方式既是它们自身,又同时是其他东西。因此,它无视经验事实的证伪,也不关心逻辑的同一律和矛盾律,这种思维被布留尔称为“原逻辑”思维^③。布留尔的研究已经触及到那些不同寻常的思维方式的一些本质特性。但是,由于其审视和分析“原始思维”所立足的立场和视角的“现代性”,使得这样的研究不可避免地会由于主观的“优越”成见而无法与研究的对象实现更深

① 金景芳:《学易四种》,第150页。

② 同上书,第178页。

③ 参见布留尔:《原始思维》,商务印书馆,1981。



人全面的理解和沟通。好在这一偏狭性已为列维-斯特劳斯所纠正。他认为,所谓的“未开化人”的整体、具体性的思维与“开化人”的抽象思维并非分属“原始”与“现代”或“初级”与“高级”这两种等级不同的思维方式,而是人类历史上始终存在的两种平行发展、各司不同文化职能、互相补充、互相渗透的思维。在斯特劳斯看来,人类艺术活动与科学活动就是这两种思维方式的具体体现^①。

综合布留尔和斯特劳斯的观点,所谓的“原始思维”是与科学思维通常采用的逻辑推理形式有很大不同的,具有明显的情感因素和审美意向特征的一种思维方式。在这种思维方式中,“意象”居于核心的位置。关于“意向”,韦勒克和沃伦在《文学理论》一书中引用 E. Pound 的话对它作了如下的界定:“‘意象’不是一种图像式的重现,而是‘一种在瞬间呈现的理智与情感的复杂经验’,是一种‘各种根本不同的观念的联合’。……一个‘意象’可以被转换成一个隐喻,但如果它作为呈现与再现不断重复,那就变成了一个象征,甚至是一个象征(或者神话)系统的一部分”^②。根据这样的一个界定,意象与人生经历、与记忆相关,它只能是一种与人的后天经验有联系的精神现象的重现,也就是说,意象的重现,必须是意象与人的某种特殊经历、特定情感相契合。另一方面,意象的重现不是一种简单的图像式的再现,而是复杂经验的瞬间呈现,就是说,意象不是脱离人的心理情境的被动重现,而是反映着一个复杂的心理过程,是作为主体的“意”与作为客体的“象”的又一次重新契合,通过意象来重现的心理情感。所以,荣格用其特定的概

① 参见列维-斯特劳斯:《野性的思维》,商务印书馆,1987。

② 弗勒克·沃伦:《文学理论》,三联书店,1984,第202页。

念术语对“意象”作了这样的定义：“意象既是一种无意识的表现，又是一种暂时的意识内容的表现。因而，意象的含义的阐述并不只是来自无意识，也不只是来自意识，而只是来自它们的相互关联。”^①对照上述从心理学的角度对“意象”所做的描述和界定可以清楚地看出，汉字中“象”的使用，除了有表征一种动物的专有名词属性之外，在很大程度上指的就是“意象”。段玉裁注“象”字有云：

按古书多假象为像，人部曰：“像者似也；似者像也。像，从人，象声……。”《周易·系辞》曰：“象也者，像也”，此谓古《周易》“象”字即“像”字之假借。韩非曰：“人希见生象，而案其图以想其生，故诸人之所以意想者皆谓之象。”似古有“象”无“像”，然“像”字未制以前，想象之义已起。故《周易》用象为想象之义。（《说文解字注·卷十七》）

《淮南子·要略》中的表述更契合其要义：

物之可以喻意象形者，乃以穿通窘滞，决渎壅塞，引人之意，系之无极，乃以明物类之感，同气之应，阴阳之合，形埒之朕，所以令人远观博见者也。（《淮南子·卷二十一·要略》）

象(意象)之于人的主观精神活动在于“感”，即《周易乾凿度》所谓：“象感在人”。“感”即感觉、感知，是一个复杂的心理、生理活动过程，其具体的过程和机制迄今为止也未能完全为人所掌握。格式塔(即完形)心理学从审美与艺术创造关系的角度出发，

① C. 荣格：《心理类型学》，华岳文艺出版社，1984，第26页。



提出了这样一种假说,即:宇宙万物都可以用力的结构来解释,不仅物理世界中充满着力结构,在人的精神世界中同样也存在着这样的力的结构,这两者之间往往具有相似的对应性。当人的精神世界中包含的力的式样与外在物理世界中存在的力的式样在结构上具有相似的对应性时,人就会对事物产生审美反应,这就是所谓的“同构对应”或“异质同构”^①。按照这一假说,结构是关系实在的呈现方式,一个相对完整的结构往往是多层次,甚至是多维度的。因此,与之“同构对应”的意识结构也是多维立体的,往往包括了意识、无意识的不同层面。这个复杂的意识结构体在“感”这个特殊的认知环节上所形成的一个“平面投影”就是意象。从这个意义上说,意象与“感通”是不可分割的。《系辞上》所谓“易,无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故”,揭示的正是这一动静相谐的机理所在。

“感通”是一个纯粹的个体独知性的体会、领悟过程,它是直觉式的,由意象出发而省略推理过程的一种思维方式。这种思维的结果,往往产生出某种抽象的、与事物性质相关的具有理性色彩的认识,这些认识为主体的认知结构化的过程中提供了某种准则性的引导。正是由于经验在沉淀和积累之后的结构化,意象的重现不再是一种简单的图像式的复现,而是结构化的复杂经验的呈现与“现象”的契合,这中间经历了一个后天“合成”的过程,这个过程应该就是通常意义上的“象征”。象征是用某种具体的、形象的东西来说明某种抽象的观念或准则,它实际上是对意象的一种“模式化”的处理。因此,象征作为文化的一个重要方面,在很大

^① 参见陈进波等:《文艺心理学通论·西方文艺心理学主要派别探析·第八章·人文主义心理学与文艺》,兰州大学出版社,1999。

程度上是在一个社会结构体中实现并传承的。

象征的功能既包含了理性分析也包含了感性直观,既有文化共识的引导也有个人独知的发挥,这种“引导”来源于文化中具有“原型”意义的认知范式。

如李约瑟指出的那样:“在中国思想里的关键字是‘秩序’和(尤其是)‘图样’。符号间之关联或对应,都是一个大‘图样’中的一部分。万物之活动皆以一特殊的方式进行,它们不必是因为此前的行为如何,或是由于它物之影响;而是由于其在循环不已之宇宙中的地位,被赋与某种内在的性质,使它们的行为,身不由己。如果它们不按这些特殊的方式进行,便会失去其在整体之相关地位(此种地位乃是使它们所以成为它们的要素),而变成另外一种东西。所以万物之存在,皆须依赖于整个‘宇宙有机体’而为其构成之一部分。它们之间的相互作用,并非由于机械性的刺激或机械的原因,而是出于一种神秘的共鸣”^①。学者们将这种与西方因果式或法则式的思维相区别的思维方式概括为“关联式的思考”(coordinative thinking)或“联想式的思考”(associative thinking)。这是一个直觉的联想系统,“概念与概念之间并不相互隶属或包含,它们只在一个‘图样’(pattern)中平等并置;至于事物之相互影响,亦非由于机械因之作用,而是由于一种‘感应’(induction)”^②。这种“关联式的思考”应该就是中国文化中具有“原型”意义的认知范式,之所以这样认定,是因为这种思维方式贯穿并渗透在中国历史文化几乎各个层面,在历史上曾经对社会文化产生过较大影响的各种学说也都是以此致力于探索宇宙、社会、人生之

① 李约瑟:《中国古代科学思想史》,江西人民出版社,1999,第352-353页。

② 同上书,第352页。



序为其核心要旨。中国式的“关联式的思考”是以“天人合一”为根本归趣的,其核心是对于宇宙秩序从感性体悟到理性抽象并以模式的形态不断再现,“‘道’即为此种秩序之总名,一个有效力的总和,一个有反应性的神经媒介”^①。在“道”的观念之下,“宇宙万物万事都有系统地纳入于一个结构形式,这个结构决定各部分间的相互影响”^②。

种种历史资料显示,尽管上述“关联式的思考”方式有很早的起源,但一个结构化的认知模式的确立却是“道”的理念发育成熟的一个直接的体现,正像李约瑟所指出的,与“秩序”联系最密切的思想是“图样”(pattern)。pattern一词在英文中与诸如“结构”、“模式”一类的词汇同义,可见“结构”、“模式”一类的词与可视性的“图形”有很大的关系。事实也是如此,毕达哥拉斯学派就试图用几何和算术构造宇宙的结构,他们的思想开启了西方基于还原论观念的分析思维发展的先河。虽然同样是从图像和数目出发,中国文化在其思维“原型”模式的引导下,走的却是另一条截然不同的路子。

从可考的历史资料来看,用图示的方式模拟某种“秩序”的观念在上古有多种方式。这些方式基本上都属于“方术”,其中以星占和形法与形诸于视觉的自然现象关系最为直接。尽管这些方术在后世都有了很大的发展,并形成了各自完整的理论系统,但从其在前秦时期的应用案例来看,在天象与人事之间,仍是在现象层面的一种简单的对应关系^③。龟卜的情况也大体相仿,与天象稍稍有些不同的是,龟卜有一套程式化的流程,其中衅龟、攻龟、作龟等

① 李约瑟:《中国古代科学思想史》,江西人民出版社,1999,第363页。

② 同上书,第356-357页。

③ 参见江晓原:《星占学与传统文化》,上海古籍出版社,1992。

环节对于兆纹的呈现形式有很大的影响,因此,龟象中有相当分量的人为因素。

尽管有人为因素的介入,龟兆所呈现的象纹仍是零乱无序,没有明显的章法。所以在龟卜发展的鼎盛时期,对龟兆虽然也有简单的分类,但分类的原则似乎有些含混不清,所区分的类属缺乏明显、稳定的参照系而界域模糊,以致在《周礼》中就语焉不详地混杂了所谓的“三兆”、“四兆”之说,令后人莫知所以。其中的症结就在于龟象缺乏与认识发展水平相适应的一个形式化的,具备演绎机制的结构图式。

“图式”(scheme)是皮亚杰著名的发生认识论中的一个核心概念。皮亚杰通过对心理发生学的研究分析,指出:“认识既不是起因于一个有自我意识的主体,也不是起因于业已形成的(从主体的角度来看),会把自己烙印在主体之上的客体;认识起因于主客体之间的相互作用,这种作用发生在主体和客体之间的中途,因而同时既包含着主体又包含客体,但这是由于主客体之间的完全没有分化,而不是由于不同种类事物之间的相互作用。”^①在皮亚杰看来,认识“起因于有效地和不断地建构”^②,建构构成结构,结构是认识的中介,是一个不断建构的过程。通过主体的不断努力,这个过程促使结构由简单向复杂发展。“图式”就是这种意义上的一种动态的可变结构,是人在认识客观事物时主观上所具有的认识结构、心理机能结构和经验模式,图式主要是在后天实践活动中形成和发展的。主体所具有的第一个图式是遗传获得的,即本能动作的图式。这种图式在以后的活动中逐渐发展成为各种后天

① 皮亚杰:《发生认识论原理》,商务印书馆,1987,第21页。

② 同上书,第16页。



的认识图式。至于人类较高级的认识图式如时空、因果等概念都不是遗传的,而是主体实物动作内化的产物。这样的—个发展过程被皮亚杰称为“主体的建构”(construction),客体只有通过主体结构的加工、改造才能被主体认识,而主体对客体的认识程度完全取决于主体具有什么样的认识图式。在这个意义上,客体结构是主体建立的,随着主体认识图式的发展,对客体的认识也不断深化。皮亚杰把这个过程称为客体建构。如此,认识发展实际上就是通过各种形式的实践活动使主体和客体发生相互作用,在相互作用中进行主体和客体的双重建构。“导致结构形成的主要功能(生物学意义上的功能)是‘同化作用’的功能,……同化作用是不断地建立关系和产生对应以及‘应用’(或者‘贴合’,即‘applications’)等的源泉。在概念性表象的层次上,同化作用终于产生了这些普遍性图式,即结构”。(在主、客体双向点建构中与其对应的概念是“调节”,即客体作用于主体因而主体使他的行为与客体适应、配合的方式)①。

“易象”正是这样一个具有典型意义的认识的“图示”(显然是直观、具象的)结构,《易》象的两仪和八卦,是抽象的关于世界本质认识的主体结构,以此为基础,形成了一个具象的对世界万事万物性状的模拟结构——六十四卦系统。从这样的—个角度来说,“易象”是主体对客体的—个能动的反应,六十四卦虽然包融了客观世界的各种现象,但是,这些现象只有通过卦象系统的逐层解析,才能在主体的意识中形成本质性的认知。所以“易象与一般之象无殊,唯须依卦始成其应。易之用不离象,易象之殊义由用易始显。卦有动则象有变,六爻相互对应,卦象遂交错系联。占者意

① 皮亚杰:《结构主义》,商务印书馆,1986,第50页。

会之，易象乃应占事而生义，此所谓‘称文小，其取类也大’”^①。

“结构”是一个“可以形式化的”，“由种种转换规律组成的体系。这个转换体系作为体系（相对于其各成分的性质而言）含有一些规律。正是由于有一套转换规律的作用，转换体系才能保持自己的守恒或使自己本身得到充实”，因此，“一个结构包括了三个特性：整体性、转换性和自身调整性”^②。这也就是说，结构是由具有整体性的若干转换规律组成的一个自身具有调整性质的图式体系。一个结构的界限，要由组成这个结构的那些转换规律来确定，而所谓“转换规律”，就是变化的规律，在科学中通常用一个以上的数理逻辑公式来表示，而这些公式又是从具体运算中抽象出来的，所以，“运算”（operation）是形成结构的基础，而具有逻辑性质的符号化的形式运算则是运算的高级形式。

存在和关联是认识的两大主题。易，包括其思想基础卜筮，与其他许多以预测吉凶为目的传统方术一样，其基本的结构框架都是对“存在之间的关联”的关注，这也是整个中国传统思想的基本构架。它们的不同之处在于作为结构之间相互联系的内在逻辑不尽相同（譬如许多方术的理论基础是五行的生克，与原始易占以阴阳时位为判断依据就有所差异）。“象”是《周易》思维模式中存在的一种基本方式，而“数”则是联系这种存在方式的根本“逻辑”（显然不同于西方的形式、数理等逻辑系统），也是变易法则的具体、本质的体现。

二、原“数”

数及数学的起源，如恩格斯指出的那样：“数学是从人的需要

① 邓立光：《象数易镜原》，巴蜀书社，1993，第59-60页。

② 皮亚杰：《结构主义》，第2页。



中产生的,是从丈量土地和测量容积,从计算时间和制造器皿产生的”。据学者研究,商代的数学发展已具有相当的水平,如用干支纪日,用文字纪数。至周代,对数的认识范围又大大扩展,筹算法也已臻成熟,整数四则运算普遍开始应用。数的出现,标志着人类对自然的认识开始向抽象思维方向发展,对符号的认识和理解也从此开始,人类的认识由对运动的感知阶段逐步转向运演阶段。而当运算方式逐渐完善之时,人类的认识已经达到能够作形式运算的阶段。此时,思维能力已超出事物的具体内容,其特点是“有能力处理假设而不只是单纯地处理客体”,“认识超越现实本身”而“无需具体事物作为中介了”^①。由此,数及其运演法则成为人们对客观世界的时间、空间运动以至发展的因果关系进行思维“处理”的基本结构体,而由于对数的认识以及数的运演法则不同产生的不同结构体导致了对客观世界不同模式的构建。《周易》认识范畴中的数或曰易数,是《周易》结构模式中特定的关于数的思想,它是占筮方法的基本构成,并且在占筮定卦中应用,其中,象以数定而数以象显,构成了象数共生的范式。

数是具有计算功能的、高度抽象化的概念,它虽然源自对具体事物量化的抽象,但抽象化的数却不再具有任何物质实体的意义,这是现代数学关于数的一般概念。然而,在人类文化史上,数并非单纯地只作为计算的工具,它还具备有某些非计算功能。在古代中国,这种功能最典型的范式是以数字模式表征“形上之道”,这在象数易学中体现得尤为显著。

在象数结构中,数不离物,物不离数,数不是单纯的抽象概念,而是与一定的事物密切关联。南宋蔡沈有论云:

^① 皮亚杰:《发生认识论原理》,第52页。

溟漠之间，兆朕之先，数之原也；有仪有象，判一而两，数之分也；日月星辰垂于上，山岳川泽奠于下，数之著也；四时迭运而不穷，五气以序而流通，风雷不测，雨露之泽，万物形色，数之化也；圣人继世，经天纬地，立兹人极，称物平施，父子以亲，君臣以义，夫妇以别，长幼以序，朋友以信，数之教也；分天为九野，别地为九州，制人为九行，九品任官，九井均田，九礼辨分，九变成乐，……数之度也。（《洪范皇极内篇下》）

数之方生，化育流行；数之已定，物正性命，圆行方止，为物终始，随之而无其端也，迎之而无其原也。浑之惟一，析之无极；惟其无极，是以惟一。（《洪范皇极内篇上》）

数以事立，亦以事终；酬酢无常，与时偕通。（《洪范皇极内篇中》）

按照蔡沈的这些说法，数是随着宇宙的创生、天地的分化、万物的形成、人事的发生而创生、分化、形成和发生的，它与宇宙天地、万事万物同始同终。因此，数与一定的事物相对应，物有其数，数有其物，数的意义不仅在于它所表征的量度关系，更重要的在于它所对应或代表的事物某种内在的属性，这种观念的典型例证是《说文解字》对一至十这十个自然数的解释：

- 一：惟初太始，道立于一，造分天地，化成万物。
- 二：地之数也。
- 三：天地人之道也。
- 四：阴数也，象四分之形。
- 五：五行也，从二，阴阳在天地间交午也。



六：易之数，阴变于六，正于八。

七：阴之正也，从一，微阴从中衰出也。

八：别也，象分别相背之形。

九：阳之变也，象其屈曲究尽之形。

十：数之具也，一为东西，丨为南北，则四方中央备矣。

显而易见，《说文》对数字的这些解释与纯粹的数值毫无关系，它是从数的表物意义出发，以数的模式建构形上原则和结构图式理念的具体体现。这种理念的形成，与数术的操作实践有很大关系。“仔细分析数术类的各种占卜，我们不难发现，年代越早、形式越简单的占卜，它们在方法上的直观性和随机性越强；相反，年代越晚，形式越复杂，则抽象性越强，推算的色彩越浓”^①。推算离不开数字，数字演算有其本身所具有的规则和规律，但推衍“天道”的数术在其推算过程中并不局限于这些规则和规律，而是通过数字与某种形上观念的对应来演绎“天道”的结构及其运行轨迹，正如李约瑟指出的那样：“从数目字的使用形式，很可以看出中国的与现代科学的宇宙观的歧见，……中国人的关联式思考却极自然地运用一种数目的神秘性（numerology 数目论），……Bergaigne 说得很好：‘数目不由于实际经验到事物的多元性（plurality）而定。反之，乃是由于人早先即有一种神秘的数目（好似预先准备好了的一个架构），再来定事物具有多元性。’真正对中国思想感到兴趣的学者，不应不读 Granet 论数目之象征一章。他说：‘量的概念，在（古代）中国人的哲学思考里，实际上不占任何地位，但中国（古代）的哲人，对于数目本身极大的兴趣。……数字

^① 李零：《中国方术续考》，第88页。

只被他们当作符号来使用，……数字没有代表事物大小的功用，它们只被拿来将实质之大小配合于宇宙的大小。’”^①

“‘秩序’的观念是中国宇宙观的基础，……智慧之全部，就是在各关联中增加直觉似的相应(correspondence)数目”^②。

这样一种数的观念早在殷商甲骨卜辞中数字的运用已见端倪。在目前所见的甲骨文字中，除了记述和占断性质的卜辞之外，常常还有若干组显然有着某种规律性安排的数字镌刻，它们大半随卜辞在龟的腹甲上或纵行或横行，呈左右对贞状。龟甲上的这些数字，根据饶宗颐先生的整理和归类，有四种类型：

(1) 同数：即在同一龟版上只刻记相同的某一个数字。这类数字只是由1到5为止。

(2) 等数：即在同一龟版上左右两组数字随刻辞对贞，完全相等。

(3) 差数：与等数相似，两组数字左右对贞排列但不相等。

(4) 变数：所记左右数字不尽对称而呈无规则之状。

这四类不同的镌数与龟卜的不同流程有关。如同数是源于一事卜用多龟，故在每龟镌记所卜的序数，由于殷例普通卜用五龟，所以用数止于5。等数的产生则是由于在同一龟版上因左右对贞的关系，两翼钻灼之数相同，故现兆亦一致，兆位所记之数自然也就相同。由于甲背左右钻孔的多寡不尽相同，所以星兆及其记数也随之有所差异。这种差异往往很小，常见的只相差一位。变数则是由于同一龟版所记的卜事有多起，刻辞不同事又不同时，因而记数也就无规律可言。

① 李约瑟：《中国古代科学思想史》，第360页。

② 同上书，第363页。



卜甲上的这些数字是用来标记卜兆的占卜之序,即用以标明某一卜兆属于某一事件的贞卜中的第若干次占卜,故而它与卜辞的关系相当密切。由于卜辞在镌刻时往往左右对贞,所镌之序数也就随之左右两两相对。“这种对称关系(Symmetrical relations)蕴藏着数理的意味,同时表现着审美的观念”^①。左右对贞是卜辞语法结构中的一个重要特征,它是卜问常用的肯定(如:丙辰卜,贞:今,我其自来?)或否定(如:丙辰卜,贞:今,我弗其自来?)两种语气形之于卜甲的一种最直接的形式化处理。“对贞辞既有正反,随辞的数,可能也含有正负的意思。我们看随辞,左右的数绌有等数及差数之别。我疑心可能从两边的数的交差,求其阴阳奇偶,来定吉凶”^②。

且不论筮数是否仅凭这些事例和推理就可以确定其与龟数有着承续的关系,就卜甲上序数的形式化排列来看,“秩序”很早就与某种“图式”化的结构有着密切的关联。从这一点来说,在理路上龟数与筮数之间也确有某种理念性的内在联系。这种联系应该可以视为数的形上建构的主要纲目之一。

数目化的结构是“秩序”彰示的最佳方式之一,它体现着对物情深层次的认识,“数本天之度也”,“万事万理以数为征”(方孔炤、方以智《周易时论合编·系辞上》),所以,数除了实际的计算功用之外,更主要地是在形而上的意义中作为事理的度量而诉诸话语。这一点,《汉书·律历志》已经阐述的很清楚,所谓“数者,一、十、百、千、万也,所以算数事物,顺性命之理也”。

① 饶宗颐:《由卜兆记数推究殷人对于数的观念——龟卜象数论》,彭卫等编:《20世纪中华学术经典文库·历史学·中国古代史卷》(上),兰州大学出版社,2000,第121页。

② 同上书,第122页。

数的形上模式在《周易》中有着系统化建构,其中在《易经》卦爻辞中的数字现象中体现的易数的结构思想还是相当有限的。作为易数结构体系基础单元的数的思想在《易经》中主要体现为以下两个方面:

(1)以六爻的组合对事物的某一特征、运动的某一过程进行模拟,而以六十四卦完成对世界整体面貌、运动完整过程的“数量”化构建。

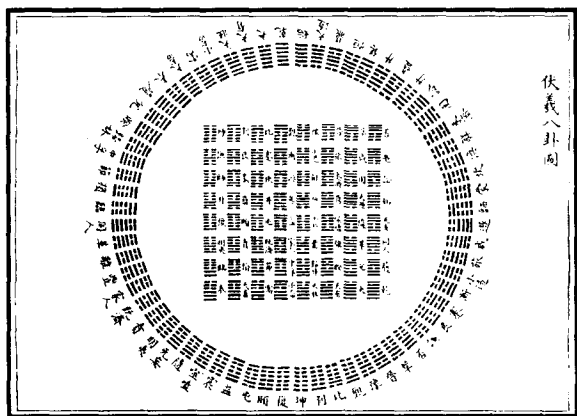


图 4-4 六十四卦方圓圖

《易经》文本中每卦的爻辞分别对应于以“初”、“二”、“三”、“四”、“五”、“上”命名的爻序,而从“初”至“上”又对应事物发展过程中由初始直至终结的不同阶段,也象征着这个发展过程中所处的或上或下或贵或贱的地位、条件、身份等因素。六爻的爻位由下而上,体现着事物从低级向高级生长变化的发展规律,其基本特征为:初位象征事物发端的萌芽状况,主潜藏勿用;二位象征事物崭露头角,主适当进取;三位象征事物功业小成,主慎行防凶;四位

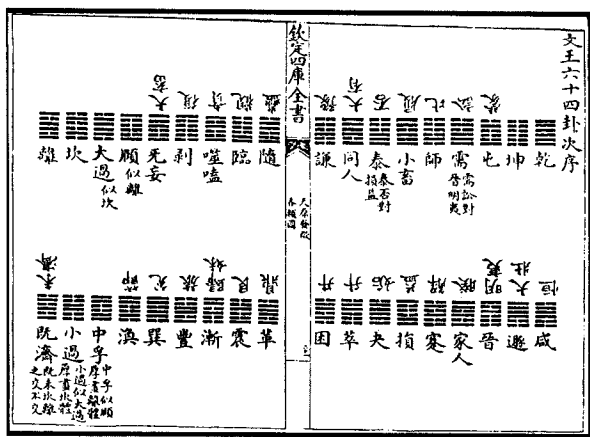


图 4-5 六十四卦卦序图

象征事物新进高层,主警惕审时;五位象征事物圆满成功,主处盛戒盈;上位象征事物发展终尽,主穷极必反。在具体卦爻中,又各有其复杂变化和含义。就爻辞而言,又有“其初难知,其上易知”,“二多誉,四多惧”,“三多凶,五多功”(《系辞下》)的特征,表明在事物发展的运动变化中,不同阶段的现象虽然千差万别,但究其抽象特性而言,却是相对统一和近似的。

以阴阳组合的六爻形式来象征事物的某一种整体特征和事物运动变化的全过程,是《易经》整体对待思维方式的集中体现。它从自然(天地)与人的总体上,从运动变化的过程中把握客观对象的特质、界定客观对象的范畴,以天地人、宇宙万事万物为一个统一的整体,这个整体中存在着相互对立的两个基本方面,它们之间相互依存、相互转化、相互包容,是客观世界在人的主体意识中的基本结构范式。之所以以六爻而不是其他数量来表征这种整体对待的结构,是因为:“易之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,

有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三材之道也”，“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人道曰仁与义。兼三才而两之，故易六画而成卦，分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章”（《系辞下》）。

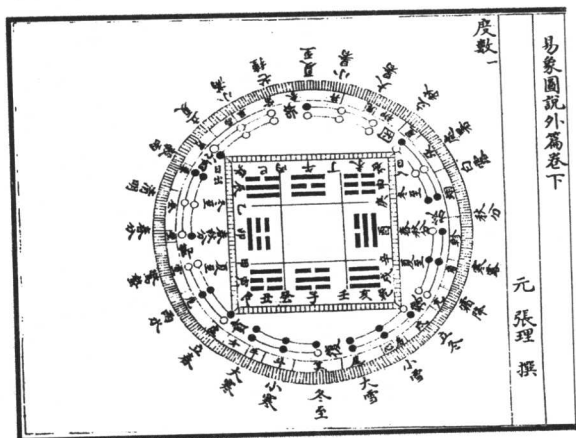


图 4-6 周天历象节气图

(2)以“数”的运算为工具推衍事物发展变化中阴阳两种基本属性的消长状况。

观象运数的思维方式是占筮的主要特征。由于筮占从根本上讲是一种数占，因而通过一定规程的数的运算来达到对客观对象性状的把握，是数在《易经》思想体现中最根本的功能。《系辞上》所谓“极数知来之谓占”正是这个意义的表述。因此，可以确定无疑的是，在《易经》文本中，每条爻辞前冠以的“九”、“六”两个数字是源于筮占的。

包括《周易》在内的上古筮法目前多不可考，关于《易经》的占筮条例，现存文献中略有出入，相对完整的记载仅见于《系辞上》，

◎

第四章

易道之纲(中)：

象数的图式结构



其记述颇为简约,主要提及的是几个占筮的程序,后朱熹据此对筮法做了系统的总结,其具体方法在此毋须赘述。就这种筮法所得的结果来看,共可得“七、八、九、六”四数,其中以“九”代表可变动的“老阳”,以“六”代表可变动的“老阴”,“七”代表不变动之“少阳”,以“八”代表不变动之“少阴”。由于周易主于变动,故三百八十四爻凡阳爻皆称“九”,凡阴爻皆称“六”。这样,决定事物运动变化的阴阳两种基本属性的相互作用就有了与数的运算程式同构的根本法则,恩格斯关于“数学:辩证的辅助工具和表现方式”的定义恰如其分地揭示了易数的本质所在。《说卦》开宗明义,对“数”在《周易》思维模式下的性质和功能做出了定义:“昔时圣人之作易也,幽赞于神明而生蓍,参天两地而倚数,观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻,和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命。”《系辞》中也有相近的阐述:“参伍以变,错综其数,通其变,遂成天地之文;极其数,遂定天下之象。非天下之至变,其孰能与于此。”将宇宙间运动变化的根本法则的体现归结于“数”的运算模式上,这种抽象化的结构思想,就成卦的过程而言,是符合筮法法则的。

至于易数运算的基本模式,《系辞》提出了“大衍之数”和“天地之数”之论。所谓“大衍之数五十,其用四十有九。分而为二以象两,挂一以象三,揲之以四以象四时,归奇于扚以象闰,五岁再闰,故扚而后卦。……是故四营而成易,十有八变而成卦”,“天一,地二,天三,地四,天五,地六,天七,地八,天九,地十。天数五,地数五,五位相得而各有合,天数二十有五,地数三十,凡天地之数五十有五,此所以成变化而行鬼神也”。显然,“大衍之数”的推演是对天地运行的模拟,而数的奇偶变化则是天地间阴阳两种本质属性运动变化的具体体现。这种数理模式根源于“大衍”筮法,这

种筮法的运演原则是以策数的变化模拟时间的演化和事物的发展。按照《易传》所描述的世界生成之序，世界是从“太极”分化而来：“太极”生“两仪”，“两仪”生“四象”，“四象”生“八卦”，八卦是万物生成的基本模式，其所代表的“天、地、雷、风、水、火、山、泽”八种物质的基本形态又代表着事物“健、顺、动、入、陷、丽、止、说”的八种基本性状，八卦相反相成，相互作用，是万物生成的八种基本作用力，即所谓“雷以动之，风以散之，雨以润之，日以熯之，艮以止之，兑以说之，乾以君之，坤以藏之”（《说卦》）。这八种基本物质形态和性状相互作用，从而演化出世界的万事万物，所谓“八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣”（《系辞上》）。“大衍”筮法以策数对此进行模拟：“乾之策二百一十有六，坤之策百四十又四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。”（《系辞上》）揲策过程中策数分合运算的背后，反映着时间的运行和万物的流动，而“大衍”筮法，就是通过数字结构某种程序的变化来模拟世界万物在一定规律支配下的运动变化，一卦的占得则是规律变化的必然结果。“极数知来之谓占”（《系辞上》），占筮的根本作用就是对事物运动方向和结果的预测，这一点在《易经》中表现为一种“通神”的手段。对此，《易传》并没有完全否定，而是以更广的视角给予了合理性的解释和说明，使之成为认知结构建构过程中一个重要的环节。尽管它尚未完全摆脱卜筮形式的束缚，但毕竟在对主客体的关系的认识程度方面又有所深化。

显然，《周易》对于客观世界的认识有着一个完整的图式，其基本结构是象数，其中象是认知经验的形象化和象征化，数是形象和象征符号的关系化以及在时空位置上的排列化、应用化、实用化。在此基础上，易象的关系和排列亦即易象的数的关系中呈显



的意义凝化为概念并将这些意义和概念发挥为命题及判断,即易象、易数、易义的整体化和思辨化,这标志着《周易》的思想从最初的原始巫术蜕变为缜密严谨、系统完整的哲学体系。“像语言和艺术的符号一样,数学的符号从一开始就被某种巫术的气氛所环绕。人们带着宗教的畏惧和崇拜来看待它们。以后,这种宗教的神秘信仰慢慢发展为一种形而上学的信仰”^①。在这样的演进过程中,《易传》是最初的也是最基本的一个思想的“里程碑”。《易传》对《易经》的诠释,通过对卜筮的外壳所做的“理性化”论证以及对天帝鬼神的新解说改变了卜筮的宗教观念,并且对隐藏在《易经》占筮表象下的,已经萌发的许多潜在的哲学思想和认识进行了系统的表彰,使之升华并且完整地显现出来,从而完成了《周易》思想基本体系的符号表征和话语表述。从历史和逻辑的角度考量易学思想的发展和演变,不难得出这样一种推断:在这样一个认识的深化拓展过程中,《周易》元典的思想是其内在认识的主体性结构,这也就是说后世易学思想是以《周易》元典思想的基本结构为基础而建立起来的。在这个持续不断并且延续至今的建构过程中,由于在《周易》元典思想上立足的基点有不同的侧重,形成了以象数易学和义理易学为主要形态的两种思想系统,其中,图式结构是象数易学的主要表述形式,而诸如气、阴阳、五行一类的结构形制则是象数图式结构中最基本的理念“模块”。

^① 恩·卡西尔:《人论》,第275页。

易道之纲(下): 阴阳五行之气

清人王希孟有论《易》曰:“《易》之为书,不易、变易、交易之义明而理学、数学、象学之法备。大而圣域贤关,尽性至命天道之微,次而纲常名教、持身涉世人事之显,再次而治历明时、阴阳盈虚、物类消长、吉凶休咎之变。先天下而开其物,后天下而成其务,此《易》所以为诸经之祖,万法之源也。”(《理数合解·三易探源》)所谓“不易”、“变易”、“交易”之义乃是后代所总结的《周易》思想的基本原则,“不易”者,易之理;“变易”者,易之数;“交易”者,易之象也。三者之间的关系,如程颐所云,是:“理无形也,故因象以明理”(《河南程氏遗书·卷二二上》),如方以智所云,是:“故性命之理,必以象数为征,未形则无可言,一形则上道下器分而合者也”(《物理小识·总论》)。王希孟说得更为清楚:“物象者,理气发现可见之迹耳。理者气之至,气者象之充,物象非理



气不生,理气非物象不显。”(《理数合解·理性释疑》)“现无形之道于洛书河图,借数以显道也;羲皇本河洛之象于先天后天,借象以显数”(《理数合解·三易探源》)。河图、洛书、先天、后天之属,是后世易学在《周易》元典思想基础上,在象数的结构图式中进一步搭建而延伸出来的结构单元,是易理的重要体现形式。所谓理也,“万物皆有固然之用,万事皆有当然之则”(王夫之《船山遗书·四书训义》),“若有界限于其间,流行而不失其序,是即理也”(黄宗羲《孟子师说》)。作为一种根本的理念,“理”是事物固有的内在属性和必然性,是事物运动变化之所以然,也就是事物运动变化的规定性和必然性。因此,易之理即为易之道。在易道或易理的向度上,所谓象数就不单单指的是《周易》中的卦爻之象和卦爻之数,而且“一切由人所作的摹拟或概括天地万物存在和运动

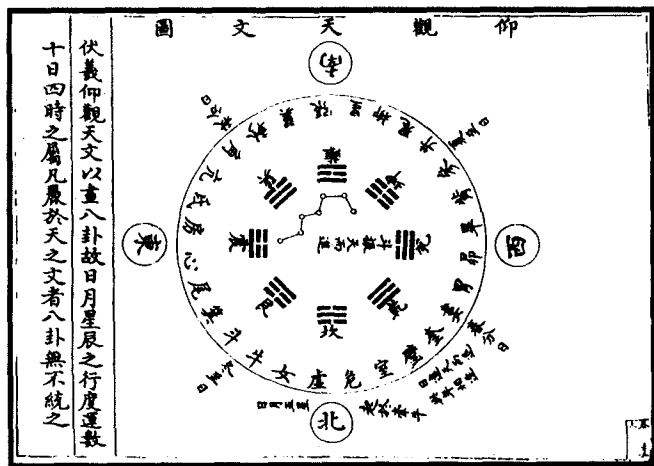


图 5-1 仰观天文图

变化方式的各种象征性图形、符号以及其中的数目和次序关系及

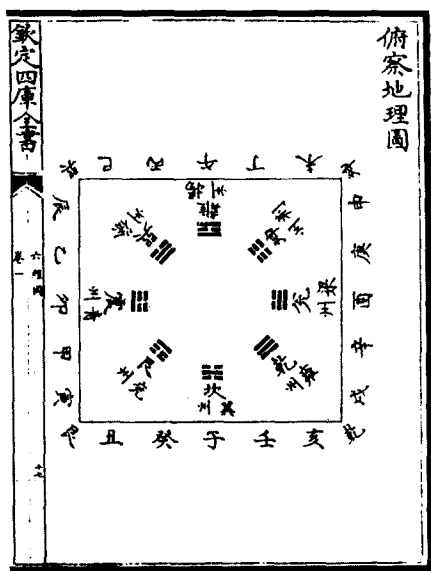


图 5-2 俯察地理图

其由这些图形和符号所代表的事物及其量度次序关系等均为‘象数’”^①，故而“象数”之学就是指：“通过对天地万物之象与数的分析推演来研究其产生、存在和运动变化之原理的一个学说，或者说是关于支配天地万物象数之理的学说”^②。一句话，就是探究宇宙生成和变化规律的自然哲学。

从观念上的象和数到体系化的象数之学，其发展的内在理路都是以“天道”即宇宙时空秩序为起点和终点，并以此来衡量一切现象事物的合理性及其价值。“宇宙时空作为价值依据成了战国一部分思想家透视一切的思路起点。……对于宇宙时空即‘天

① 鄢良：《三才大观》，华艺出版社，1998，第4页。

② 同上书，第6页。



道’的思索、体验与玄想最终在思想世界积淀了一个大体成型的观念性框架,即人类生活在一个由‘道’、‘阴阳’、‘四时’、‘五行’、‘八卦’等整饬有序的概念构筑起来的,天地、社会、人类同源同构的宇宙之中。在这个宇宙中,一切都是相互关联的,一切都是流转不居的,整齐有序的运转是正常的,同类系联的感应是正常的,在这一秩序中体现的‘天道’是一切的最终依据也是一切的价值来源”^①。在这样的一个“观念性框架”中,阴阳是“道”运动变化的最纯粹的形式和最基本的机制,这种形式和机制又是通过两种具有矛盾对立性质的“元物质”——阴气、阳气的互动来显诸于物情之中的。这种阴阳实体化的倾向既是阴阳观念原初的形态,也是此后各家学说构造宇宙论思想所使用的阴阳范畴的基本内涵。因此,首先有必要对所谓的“气”的观念做一番梳理,否则就无法对阴阳运行、消长的机理作出合理的解释。

第一节 “气”

什么是“气”,张岱年先生有一个很精辟的定义:

“气,是中国古代哲学中表示现代汉语中所谓物质存在的基本观念。气的原意指有别于液体、固体的流动而细微的存在;在古代思想发展的过程中,气亦指一切独立于人类意识之外的客观实在的现象。人和生物依靠呼吸而生存,于是古代人认为气是生命之源,而气本身并非生命。物质是一个后起的名词,在古代典籍中,所谓物指个体实物,所谓质指有固定形状的实物,而泛指客观

① 葛兆光:《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》,第250页。

实在的观念乃是气。”^①“中国哲学强调气的运动性,用现代的名词来说,可以说气具有‘质’、‘能’统一的内容,既是物质存在,又具有功能的意义,……指一切客观的具有运动性的存在”^②。

同样作为中国哲学思想的基本范畴,“气”的概念和源流较之“道”显得要复杂许多。

“气”(氣)字,按许慎的解说是:“馈客刍米也。从米,气声”(《说文解字》)。根据这种说法,“氣”表示与之同音的“馈”,而构成“氣”字结构单元的“气”,许慎的解释是:“云气也,象形”。从“气”的篆文字形“𠂇”来看,确实很像是由下而上飘升的云气,这样的字形结构在甲骨文和金文中有一个形态相似的字“𠂇”,于省吾就将其解读为“气”,但这个“气”字“是作为以‘乞’为意符的一类文字的假借字被使用,从‘气’字中不能直接地发现气概念的原型”。尽管如此,“在甲骨文所见的风和土的精灵,是气概念的原型。气概念是在这二者的融合中生发出来的”^③。从现存资料来看,最早见诸于文献,且具有明显的名词概念的“气”是《国语·周语上》的二段记载,其一是:

宣王即位,不籍千亩。虢文公谏曰:“不可!夫民之大事在农,……古者,太史顺时觐土,阳瘳愤盈,土气震发,农祥晨正,日月底于天庙,土乃脉发。先时九日,太史告稷曰:‘自今至于初吉,阳气俱蒸,土膏其动。弗震弗渝,脉其满膏,谷乃不殖。’……先时五日,瞽告有协风

① 张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,中国社会科学出版社,1987,第30页。

② 同上书,第38-39页。

③ 小野泽精一等编:《气的思想——中国自然观和人的观念的发展》,上海人民出版社,1990,第26页。



至，……稷则遍诫百姓，纪农协功，曰：‘阴阳分布，震雷出滞，土不备垦，辟在司寇。’……”

虢文公所云乃是上古时期的一种农事制度，即在春季观察地表的蒸气和土动现象来预告农时，安排农事。这里所谓的“阳瘳愤盈，土气震发”，“阳气俱蒸，土膏其动”，指的是地表云雾蒸腾，土质松动的现象，所以此处的“阳气”、“土气”就是地表的蒸气。而“阴阳分布，雷震出滞”一句，按照后世学者的注解，是指春分时昼夜平分，春雷发动的时节。春季地表云雾蒸腾的自然现象是伴随着大地回暖而出现，“阳气”一词由具温暖之意的“阳”与“气”——蒸气、雾气组合而成，虽然它表示的是一种具体的自然现象，属于具体的物质名词，但它已与季节天气和植物生长的某种规律性认知相联系，显示出向着具有普遍意义的哲学概念转化的趋势。其后伯阴父在论地震成因时以阴、阳分当地地之气，则已经明显具有哲学抽象的意味：

幽王二年，西周三川皆震。伯阳父曰：“周将亡矣！夫天地之气，不失其序，若过其序，民乱之也。阴伏而不能出，阳迫而不能蒸，于是有地震。今三川实震是阳失其所而镇阴也，阳失而在阴……”

这里伯阳父将地震的原因归咎于“阴”、“阳”之“气”的不调，这种不调又是“天地之气”失序的体现。以阴、阳之气与天地之气相对应，这种思维方式已经明显地具有宇宙结构化的倾向。

春秋战国时期，从文献记载来看，气的范畴中与阴阳之气相并列的概念还有一些。《左传·昭公元年》载医和之言有云：

天有六气，降生五味，发为五色，徵为五声，淫生六疾。六气曰：阴、阳、风、雨、晦、明也；分为四时，序为五

节,过则为灾。阴淫寒疾,阳淫热疾,风淫末疾,雨淫腹疾,晦淫惑疾,明淫心疾。

相近的表述还有:“则天之明,因地之性,生其六气,用其五行”(《左传·昭公二十五年》),“所以宣养六气九德也”(《国语·周语下》),等等。医和、子大叔、伶州鸠所说的“六气”,杜预和韦昭都注为阴、阳、风、雨、晦、明。按照医和等人的说法,由于气的散发、派生、形成、表现等的作用,便构成五味、五色、五声等自然现象,产生寒、热、末(头)、腹、惑、心等人的疾病,表现为好、恶、喜、怒、哀、乐等人的心理感情。“六气”又分化为四时,序为五节。从自然现象到人体和感情,都是“气”的生发^①。

综合《国语》、《左传》中关于“气”特别是“天地之气”的表述可以看出,所谓“天气”往往与五行相配,并将五行抽象为五数,以“五”的声、味、色来说明事物的多样性,“五”的配置范围也可不断扩展。“地气”则与万物的生养相联系,“土气”即“地气”。张立文指出:“气与万物之间所形成的结构系统,仍然是对自然、人体现象无限多样性的统一的探讨。以气为万物的本原,并从气中去探讨这种统一,较之从五行中探讨这种统一,就哲学范畴从抽象到具体的上升运动而言,其内容则要丰富。尽管在《左传》、《国语》中气这个范畴说明了万物的形成和生殖、万物的变动和基本属性的获得等问题,但气这一结构系统还只是一些零散的、片断的说法,并无完整系统的表述,不过它却开建立气的结构系统的先

^① 医和以后,“六气”之中,风雨晦明之气似乎已不能再与阴阳二气并列。“六气”虽然还不断有人提起,但原义已逐渐模糊,并发生变化,今天中医所说的“六气”则已经嬗变为风、寒、暑、湿、燥、火了。



河。”^①

当然,除了这层结构上的意义,“气”作为一个名词,在话语中更多的还是就其原初的轻稀飘忽、聚则有象,散则无形的云雾烟汽之属的物质现象而言的。这样的例证不胜枚举,最典型的莫过于术数中有专门的一门云气占候之术。

作为自然哲学范畴的“气”,在战国时期有了较大的发展。《管子》的“精气”说,孟子的“浩然之气”说,庄子的“养气”说以及荀子的气构成说,从各个侧面对“气”作了深入的论述。总的说来,“先秦时期,气这个范畴,经相互补充、交错发展,由抽象到具体,初步构成了气的结构系统。它从自然现象无限多样性的统一到人体无限多样性的统一,再到社会现象无限多样性的统一,不断扩展自己的内容。这种扩展,便是通,即‘通天下一气耳’。此其一。其二,气从有形到无形,从可见、可感的地气、天气到精致的精气,再到没有形体的气,无形之气,从形式上看是天,从内容上看是有。因此,气是非有形非无形的,非有非无,即有即无。其三,气是口能呼吸,手能搏得的气体。《管子·心术下》说:‘气者,身之充也’,孟子说:‘气,体之充也’。气又是一种仁义道德的‘浩然之气’,气既有物质性,又具有精神性,是物质与精神的混沌或统一”^②。

从思想发展的脉络来看,先秦时期的“气”在抽象的意义上具有非有非无,即有即无的性质,是一个过渡性的范畴,所以当《管子》和《庄子》的一些篇章论述到此之时,往往将“气”与“道”相联系,并将其作为道生物的质量料或环节。到了秦汉时期,有关“气”

① 张立文:《中国哲学范畴发展史(天道篇)》,中国人民大学出版社,1988,第142页。

② 同上书,第145页。

的思想更趋精致。“气”虽然还没有上升为最高的哲学范畴，但“气”的结构随着宇宙生成理论的构造成型而趋于完备。“汉代对气的分类已达到下述水平：一是物所伴随的气，则随物所指。物同类，气即同类；二是气本身，以元气为始祖、宗主，以下是阴阳、清浊、五行之气”^①。

两汉时期是中国思想发展史上一个具有特殊地位的阶段，按照冯友兰先生的观点，在哲学方面，自孔子至淮南子为子学时代，自董仲舒至康有为为经学时代，“在经学时代中，诸哲学无论有无新见，皆须依傍古代即子学时代哲学家之名，大部分依傍经学之名，以发布其所见。其所见亦多以古代即子学时代之哲学中之术语表出之”^②。子学时代（也就是前文所谓的“轴心时代”）向经学时代转变，从话语形式上看，意味着思想体系的建设已经从框架的基础建构转向内容的完善、扩充，这也意味着中国传统思想在结构上业已原型初具。这样一个承前启后的历史转折就发生在西汉时期。“汉代哲学以其雄浑的气魄和阔大的模式，结束了先秦百家争鸣，诸子蜂起，‘道术将为天下裂’的局面。殊途同归，百川汇海，以更高的形式，融合吸收先秦各派思想于自己的体系之中，从而为以后中国哲学的发展，奠定了基础和方向”^③。这个起承转合的过程发生在一个并不太长的时间段里，它之所以能够对后世哲学思想的发展起到方向性的指导作用乃是在于这个时期的哲学思想核心紧紧扣住了诸如天人关系、宇宙生成、古今之变之类具有根本意义的命题和范畴，通过对先秦思想中相关内容的整合、提升，发展出一整套包括了世界观和方法论在内的具有内在一致性的理

① 李中：《万法归宗——气范畴通论》，华艺出版社，1993，第24页。

② 冯友兰：《中国哲学史》（下），华东师范大学出版社，2000，第3-4页。

③ 金春峰：《汉代思想史》（修订增补版），中国社会科学出版社，1997，第5页。



论体系,并试图将这些理论作为世俗国家政治制度建构的根本依据。在这一套典型的“宏大叙事”结构中,“道”仍然是其灵魂所在,而“气”及其相关范畴的发展为“道”的建构提供了丰富的素材。

第二节 阴阳之气

从前文所述,“气”的范畴从一开始就是以“阴阳”二气的面貌出现的,而伯阳父那一段用阴阳相互关系的变化解释地震成因的言论也是现存古代典籍中以阴阳为宇宙观基本概念观念的开始。

一般认为,“阴阳”的初始意义与阳光有关,即朝阳者为“阳”,背阴者为“阴”。上古的一些文献,如《诗经》、《尚书》、《周礼》中的“阴阳”都是在这个意义的表征。《诗经·大雅·公刘》所谓“既景乃岗,相其阴阳,观其流泉”是最典型的例证。日光的向背、明暗的有无与寒凉温热一类的人体感觉总是联系在一起的,由此“阴阳”被用以指代寒凉和温热的现象。这种暖、寒之感与气的观念相结合,就衍生出暖气、寒气的概念,并进一步发展为阳气和阴气。

用阴阳二气的运动及其相互作用来解释天地自然的一些现象,从诸多文献的记载来看,似乎已经是春秋战国时代的一种共识。《左传·僖公十六年》有这样一段记载:

春,陨石于宋五,陨星也。六鷁退飞过宋都,风也。

周内史叔兴聘于宋,宋襄公问焉,曰:“是何祥也?吉凶焉在?”对曰:“今兹鲁多大丧,明年齐有乱,君将得诸侯而不终。”退而告人曰:“君失问,是阴阳之事,非吉凶所

生也，吉凶由人。吾不敢逆君故也。”

这里所谓的“阴阳之事”，是以阴阳二气的运动解释风的形成，风速疾猛，就造成逆风而行的飞鸟作退飞之状。相似的例子在《左传》中还有一些。

《国语·周语下》中有伶州鸠以阴阳论音律之说的记载，曰：

夫政象乐，乐从和，和从平。声以和乐、律以平声。金石以动之，丝竹以行之，诗以道之，歌以咏之，匏以宣之，瓦以赞之，革木以节之。物得其常曰乐极，极之所集曰声，声应相保曰和，细大不逾曰平。如是，而铸之金，磨之石，系之丝木，越之匏竹，节之鼓，而行之以遂八风。于是乎气无滞阴，亦无散阳，阴阳序次，风雨时至，嘉生繁祉，人民和利，物备而乐成，上下不罢，胡曰乐正。……

伶州鸠这段议论中的阴阳观念与音律中的候气法有关。所谓“候气”，又称“埋管飞灰”，是在一个密闭的屋室以内，按一定的规则将十二根长短不一的律管埋入土内，并使它们的上端保持齐平，这样，它们下端伸入土层内的深浅就各不相同。律管之内塞入“葭莩灰”，即芦苇管内的薄膜烧成的细而轻的灰。按照候气理论，天气逐渐变冷的过程就是阳气逐渐藏匿入地的过程。到冬至之日是阳气入藏的极限，这同时也是阳气开始宣发、上升的时刻。此后阳气逐渐浮出地表，于是大地回春，万物复苏。到了夏至之日，阳气上升到达极致，重新开始新一轮入藏，气候也随之转秋入冬。在十二律中，黄钟律音最低，管最长。古代一般认为有九寸，其入地尺度也最深，所以与之相应的节气是冬至日，阳气刚刚开始萌动之时，黄钟律管内的灰就会逸出。此后，每到一个节气，与该节气，也就是该月相应的律管内的灰就会逸出。如果节气已至而



相应的律管内的灰并没有逸出,或是律管内的灰在节气日前后提前或推迟逸出,就表明地气没有正常宣发。因此,候气法中将地气正常宣发的原因归结为阴阳二气运动合理有序,即伶州鸠所谓的“阴阳序次,风雨时至”。

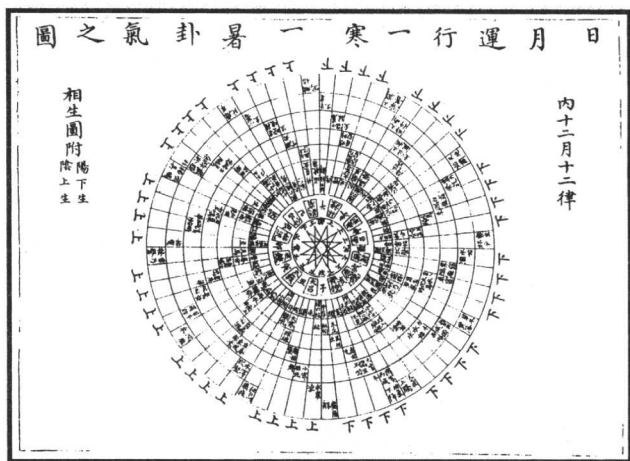


图 5-3 日月卦气图

将自然现象的有序变化与阴阳二气的变化有序联系起来,这样的观念里显然包含着对阴阳二气自身运动变化的一种具有规律性的认识,这种认识在《国语·越语下》范蠡论兵的一段议论中表现得尤为明晰:

范蠡曰:“臣闻古之善用兵者,赢缩以为常,四时以为纪,无过天极,究数而止。天道皇皇,日月以为常,明者以为法,微者则是行。阳至而阴,阴至而阳;日困而还,月盈而匡。古之善用兵者,因天地之常,与之俱行,后则用阴,先则用阳;近则用柔,远则用刚。后无阴蔽,先无阳

察，用人无艺，往从其所，刚强以御，阳节不尽，不死其野。彼来从我，固守勿与。若将与之，必因天地之灾，又观其民之饥饱劳逸以参之。尽其阳节，盈吾阴节，而夺之利。宜为人客，刚强而力疾，阳节不尽，轻而不可取；宜为人主，安徐而重固；阴节不尽，柔而不可迫。凡陈之道，设右以为牝，益左以为牡，早晏无失，必顺天道，周旋无究……”

这是一段在中国哲学史中被反复征引的文字，原因很简单，因为这段话是现存文献中最早以阴阳之道系统性诠释天道、人事的记载。在范蠡看来，皇皇天道并非神秘莫测，从日月盈虚，四时代谢的恒常变化就可以体察出天道运行的规律。天道运行的规律以阴阳的相对性和互变性为基础，无论是日月的盈虚还是战争的攻防、胜败都可以通过阴阳之性的交互作用和进退反映出来。在这里，范蠡扩展了阴阳概念范畴的应用范围，从日月的困还、盈匡，战争的攻守、蔽察，以及敌我双方力量对比中概括出并将其提升为富有哲理的阴阳互变性，用以指导具体战略战术的运筹和实施，同时也发展了阴阳观念的对应性和包容性，使阴阳成为最一般的概念而具有范畴的性质。

从以上引文不难看出，在春秋时期的思想观念中，作为天地之“气”的两个最基本的方面，阴阳二气在性质上是相互对应且相反相成的，其运动有一定的规律，代表着两种具有极大功效的自然力。阴阳的对抗性主要表现为：阴气之性沉滞，阳气之性升扬，这种对抗性又导出它们之间的相反相成和相互流转，“阳至而阴，阴至而阳”，在正常的情况下，“气不沉滞，而亦不散越”，“气无滞阴，亦无散阳”，这就是所谓的“天地之气，不失其序”。在异常的情况下，则有滞阴散阳，阴滞不能上蒸，为阳气所镇，这样，二者原



本相成的关系就变为单纯地互相对抗和克制，阴阳的序次因此而混乱，自然界的变异随之而发生。

到了战国时期，伴随着“气”的理念在思想范畴中的发展，阴阳的属性特征也凸显出来。作为属性范畴的“阴阳”是指天地万物最基本的两种相反相成的属性，也可以说是指两类属性相反相成的事物或同一事物中相反相成的两个方面。应该说，阴阳之气的概念中已然包含了阴阳的属性观念，只不过战国以后脱离“气”而专言“阴阳”，其属性特征也就彰显于各种话语中。

阴阳作为属性范畴是对事物之间以及同一事物中各种属性成对而偶合地出现这一特征的高度概括。它有这样一些基本特征：首先，阴阳属性所概极广，无所不包，无论是自然还是社会，物质还是精神，一切事物的属性都不外乎“阴”“阳”两个方面。其二，阴阳属性是高度抽象化的，是对万事万物属性的高度概括，并不代表某种具体的事物属性。其三，“阴阳”表示的属性虽然是高度抽象化，但“阴”和“阳”又各有一定的规定性。当对象一定时，其“阴阳”属性只有一种划分方法，如对于温度而言必定是热为阳，冷为阴；对于性别而言，必定是雄（男、公、牡）为阳，雌（女、母、牝）为阴，等等。诸如此类的划分比较典型的还有：动为阳，静为阴；进为阳，退为阴；上为阳，下为阴；左为阳，右为阴；刚为阳，柔为阴；明为阳，暗为阴；气为阳，形为阴；君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；君子为阳，小人为阴；德为阳，行为阴；喜为阳，怒为阴……。大体而言，凡刚健、主动、积极之属为阳，柔顺、消极、被动为阴。其四，阴阳两种属性既相互对立又相互依存，彼此都以对方为存在的条件，双方存在于同一体中，不可分离。其五，事物阴阳属性的划分原则是相对的，阴阳之中可以不断地再有阴阳之分。由于阴阳属性划分方式的这种特点，就同一对象而言，如果它处于不同的“参照系”下，

它的阴阳属性也可以不同。如阴阳学说中，阳中之阳被称为太阳，阳中之阴被称为少阴，阴中之阴被称为太阴，阴中之阳被称为少阳，正如张介宾所总结的那样：“阴阳之中，又有阴阳，故有太阴、太阳、少阴、少阳”（《类经图翼·运气上·阴阳体象》）。事物阴阳属性的划分实际上是从某种角度将该事物一分为二，这种方法不仅适用于不同事物之间，而且同一事物中又可以不断地再加以划分，阴阳属性的这些重要特征是在阴阳学说的不断发展中逐渐形成和完善的。

实际上，春秋时期，“阴阳”已经开始用作事物属性分类的基本概念，只不过它远远不及“阴阳”二气的范畴在当时使用得那么广泛。前文所征引的范蠡论兵之道的文字中，“阴”和“阳”很多都是在属性的意义上言说的。战国时期，“阴阳”作为属性分类的概念不仅广泛见于哲学、政治伦理、天文历法、军事等各门类的文献中，而且也更明确地被用来概括万事万物的基本属性，这些散播在诸子各学派中的思想火花最终在《易传》中得到全面系统的总结。

《易传》的核心思想，如前文所述，是“一阴一阳之谓道”，即以阴阳这两种基本属性的存在和运动变化作为天地万物运行的普遍规律。《易传》以阴阳学说为理论基础，探讨了天地万物的生成及其运动发展的规律问题，建立了全面系统的自然哲学。阴阳范畴在《易传》中的突出特征是，它既是实体范畴，又是属性范畴。从实体范畴的意义上看，阴阳是气：“潜龙勿用，阳气潜藏”（《文言》），“履霜坚冰，阴始凝也”（《坤·初六·象》）等等表述中的“阴”、“阳”所指即阴气和阳气。阴阳二气凭借自身的质料而存在，因此，《易传》又称阴阳为物，所谓“乾，阳物也；坤，阴物也”（《系辞下》），以阴阳为生成万物的实体。从属性范畴的意义上看，阴阳则体现为事物的属性和存在形式，天地之间的事物都可以



根据阴阳的属性作为自己的规定性或作为自己存在的形式。阳的基本属性是刚健，阴的基本属性是柔顺，这是由阳气和阴气的基本性质发展而来的。另外，阳以奇为属性形式，阴以偶为属性形式，“阳卦奇，阴卦偶”，八卦以此原则有了属性上的分别，即乾、震、坎、艮为阳卦，坤、巽、离、兑为阴卦。这样，天地、雷风、水火、山泽这些代表自然界万事万物的象征都被纳入阴阳的框架中，具有了对立性和互补性，而自然界事物本身也因此具有了阴阳的对立性和互补性。在《易传》中，阴阳的实体范畴和性质范畴是一个有机的统一体，实体是多方面特性的统一体，属性是与构成统一体相联系的各种特性。这种融合，使得阴阳范畴的内涵更加丰富、深刻。“一阴一阳之谓道”，阴阳作为总的道理和原则，不仅具有形而上性，而且包括了对立、统一、变化的规律性，从而构筑了一个哲学的逻辑结构。

将阴阳的实体范畴和属性范畴有机结合起来，用以解释自然、社会、人生的一切对立和统一的现象是战国时代思想界的普遍共识。“是故阴阳者，天地之大理也。四时者，阴阳之大经也”（《管子·四时》），阴阳是天地万物最根本的原则和原理，“万物有极，然后有德，故通乎阳气，所以事天也。经纬日月，用之于民，通乎阴气，所以事地也”（《管子·五行》），通乎阴阳二气而能事天地，天地万物的对立、统一、变化，可以通过阴阳的消长得到合理的解释，诸子百家中的阴阳学派正是以此为基本理念构建其学说框架的。

从战国末期到西汉，阴阳不仅与形而上的本体相结合，而且与天文、历算、医学、农学等具体科学相结合，并开始成为各门具体科学的理论基础，促进了各门具体学科的系统化建构。与此同时，阴阳学说在阴阳家思想与五行说相结合的基础上，将这两种学说融为一体，以阴阳五行学说的面貌出现在人们关于宇宙、社会、历史

结构化认知的话语中。

第三节 五行说

“五行”是中国哲学中较古老的范畴之一。“五行”并称在传世文献中始见于《尚书·甘誓》，所谓：“有扈氏威侮五行，怠弃三正”。这里的“五行”所指为何，历代注家一直为求确解而争论不休。关于五行思想的产生，历来说法不一；或主数的启示说，认为与人手的五指计数有关；或倡五方说，认为是农业生产对风雨、物候的观察和卜辞五方受年观念的引申；或倡五星说，认为出自考定星历的观象活动；或倡治水说，认为产生于依五行规律来平定水患，等等，至今仍未有定论^①。

所谓“五行”，通常是指金、木、水、火、土五种构成物质的基本“元素”。这五种“元素”的文字符号在甲骨文和金文中已经可以见到，所以，作为物质名词，它们的起源应该很早，但它们的初始意义，应该是指木（草木之类）、火、土、水、金（金属）五类具体的物质，这些物质是与人们日常生活关系最为密切的必需之物。正如《新唐书·五行志序》所云：“万物盈于天地之间，而其为物最在且多者五：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。其用于人也，非此五物不能以为生，而阙其不可。”所以，直观地从经验出发，人们对这五类物质的物情的朴素认识应该很早就产生了。到了春秋战国时期，甚至可能早在殷周时期，这五类具体的物质经过直观的抽象而组合在一起，成为用以表征人类生存所依赖的物质环境的一

^① 参见张立文：《中国哲学范畴发展史（天道篇）》，第87页。



种具有抽象结构意义的认识。最典型的是所谓的“五材”的概念。《左传·襄公二十七年》引子罕之言：“天生五材，民并用之，废一不可。”相近的表述还有：“地之五行，所以生殖也”（《国语·鲁语上》），“先王以土与金、木、水、火杂，以成百物”（《国语·郑语》）。这些表述中有两点值得注意：首先，“五材”所成之物，是指严格意义的属于“地”和有形体的东西；第二，和实生物，其基础为土：“土者万物所资生”（《尚书大传》），土在五材中占有特殊的地位。“这种学说的哲学意义便在于：它一开始便十分自然地把物的无限多样性的统一看作为自明的东西，并且就在一些有形体的东西中，在一些特殊的東西中去寻求这个统一”^①。

与“五行”属于“地”的范畴相对应，在《左传》和《国语》中，属于“天”范畴的是所谓的“三辰”和“六气”：

史墨曰：“物生有两，有三，有五，有陪贰；故天有三辰，地有五行，体有左右，各有妃耦。”（《左传·昭公三十二年》）

展禽曰：“……及天之三辰，民所以瞻仰也；及地之五行，所以生殖也。”（《国语·鲁语上》）

子大叔曰：“吉也闻诸先大夫子产曰：‘……则天之明，因地之性，生其六气，用其五行，气为五味，发为五色，章为五声。’”（《左传·昭公二十五年》）

医和曰：“天有六气，降生五味，发为五色，徵为五声，淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也，分为四时，序为五节。”（《左传·昭公元年》）

^① 杨超：《先秦阴阳五行说》，载黄寿祺等编：《周易研究论文集（二）》，1989，第315—316页。

这几段文字一个显著的共同特点，是在天地对立的观念下考察五行。其中以“天”之“六气”配“地”之“五行”的说法，无论是从“天”、“地”，还是从“六气”、“五行”来看，都包含很丰富的关于天地宇宙的结构认识，有必要对此做较为深入的剖析。

在六气五行中，“天”的“六气”与“地”的“五行”是有直接内在联系的。地上这五种“元素”的各种属性，如“五味”、“五色”、“五声”等，都是由于“六气”的降生和散发所致。在这里，“气”这一范畴已用极为暧昧的形式总摄了天地万物，这实际上已经是一个比较完整而深刻的宇宙观的核心内容。这里的“五行”不仅是五种物质“元素”与其属性相统一的概念，同时也是与“六气”相统一的概念。各种属性与相应的“元素”相匹配，应该是以观察经验的总结为依据的。《尚书·洪范》中关于五行性质的解释是一个典型的例子：“水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。”虽然从严格的意义上讲，《洪范》的这个“五行”说还不具有宇宙构成论的意义，但却是五种物质相互联系和差异思想的萌芽。如在性质上有润、燥之别，方位上有上、下之分，在形体上有曲、直之异，味感上有苦、甘之隔等。这些虽然还只是一些对事物的简单的多样性的认识，但却已深入到事物之间存在的联系和差别之中，为进一步认识事物的本质开辟了思路。另外，“六气五行”之说以“六气”分四时，即以阴阳风雨配冬夏春秋，这实际上隐含着一种将空间（天地）与时间（四时）相统一的形式化的构造意向，这种意向可以视为是后来的四时五行宇宙图式的一个雏形。

诸如“五味”、“五色”、“五声”一类的概念，应该是原始的“五行”观念经过长期的演变，外延逐渐扩展后出现的以“五行”为基准的多项对应。战国时期还出现了以“五行”为五种德行的规定，



这种主张以思孟学派的学说为代表。“思孟五行”的概念最早见于《荀子·非十二子》中，荀子在文中对思孟五行说进行了批评，但却没有列出五种德行的具体名目。多年来，这五个具体的名目一直是学界争论不休的一个话题。随着近年来马王堆三号墓帛书和郭店楚墓竹简的相继出土，其中相关材料显示，“思孟五行”乃是指“仁、义、礼、智、圣”^①。思孟将五行诠释为五种德行，其目的是试图将道德理想转化为道德实践，这显然是在五行本义的基础上的一种义理的发挥。这实际上也从一个侧面反映出五行学说在战国时代已经相当流行。

作为“五行”观念广泛流行的一种反映，从春秋后期开始，在社会的各种话语中开始出现普遍的“尚五”倾向。除了前面提到的“五味”、“五色”、“五声”之外，还有所谓“五义”、“五音”、“五牲”、“五谷”、“五兆”、“五脏”、“五窍”等等，不一而足。举凡社会生活的各个领域，几乎都与数字“五”相关。包含了“五”的复合名词也频繁出现在诸子百家的议论中。这种尚“五”之风的思想渊源恐怕与“五行”观念的形成同出一源，都与以“五”为结构单元的某种图式观念有一定的关系。

作为一种对世间万事万物做出分类的基本原则和方法，五行配列范畴的普遍化，“既可能超出最显著的事实而成为十足的臆测，也可能离开实物的中心而使五行抽象化”^②。《国语·周语》引单襄公之语曰：“天六地五，数之常也。经之以天，纬之以地，经纬不爽，文之象也”。单襄公以天六地五为数之常，正透露了五行的

① 参见：（1）整理小组编：《马王堆汉墓帛书（壹）》线装大字本第一册《老子甲本及卷后古佚书》，文物出版社，1974；（2）荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，文物出版社，1998。

② 杨超：《先秦阴阳五行说》，载《周易研究论文集（二）》，第317页。

神秘化和术数化的消息，因为：“取五为数，一方面意味着五行配列范畴可以无限地扩大，另一方面也意味着五元素的属性游离于实物，即这些属性可以不依五元素的实物为中心而依‘五’的数为中心，这时，五元素本身实际上已降低为以‘五’为中心的配列范畴之一项”^①。隋代萧吉在其所撰《五行大义》中对这一观念有着精到的总结：

夫五行者，盖造化之根源，人伦之资始，万品禀其变易，百灵因其感通。本乎阴阳，散乎精像，周竟天地，布极幽明。子午卯酉为经纬，八风六律为纲纪。故天有五度以垂象，地有五材以资用。人有五常以表德。万有森罗，以五为度。过其五者，数则变焉。实资五气，均和四序，孕育百品，陶铸万物。……

《子华子·北宫意》中也有与相类似的说法：“是故天地之间，六合之内，不离于五。”

在“万有森罗，以五为度”的观念之下，“五行”就不仅仅是指金、木、水、火、土这五类具体事物的物质名词，同时还是表示五种属性并藉以对天地万物进行归类的哲学范畴。它业已是一种完整的世界观，即认为天地之间各种各类事物都由五部分构成，“五”是宇宙结构的基数。由于将各种各类的事物分别归属于金、木、水、火、土五行，形成五行类属，所以五行就成为天地万物之纲。这种分类方法首先从事物之间的差异出发，再从不同的事物之间找出某种内在的联系和共性，同中求异，异中求同，因此五行的基本属性及相互的关系就显得特别重要。这方面的思想最先出现的似乎是春秋时期的“五行相胜”之说。

^① 杨超：《先秦阴阳五行说》，载《周易研究论文集（二）》，第317页。



《左传》中有如下两段记载：

晋赵鞅卜救郑，遇水适火，占诸史赵、史墨、史龟。史龟曰：“是谓沉阳，可以兴兵，利以伐姜，不利子商，伐齐则可，敌宋不吉。”史墨曰：“盈，水名也；子，水位也，名位敌，不可干也。故炎帝为火师，姜姓其后也。水胜火，伐姜则可。”（《哀公九年》）

十二月辛亥朔，日有食之。是夜也，赵简子梦童子嬴而转以歌。旦占诸史墨曰：“吾梦如是，而今日食，何也？”对曰：“六年及此月也，吴其入郢乎？终亦弗克，入郢必以庚辰，日月在辰尾，庚午之日，日始有谪，火胜金，故弗克。”（《昭公三十一年》）

这里，以水胜火，火胜金的胜克之理解释战事的胜负。与之相类的理念还有以“阳不克”，“阴不堪阳”等阴阳胜克之理解释水、旱、饥馑等自然灾害的发生，同样见于《左传》的一些记载：

秋七月壬午朔，日有食之。公问于梓慎曰：“是何物也？祸福何也？”对曰：“二至二分，日有食之，不为灾。日月之行也，分，同道也；至，相过也。其他月则为灾，阳不克也，故常为水。”（《昭公二十一年》）

夏五月乙未朔，日有食之。梓慎曰：“将水”。昭子曰：“旱也。日过分而阳犹不克，克必甚，能无旱乎？阳不克，莫将积聚也。”（《昭公二十四年》）

春无冰。梓慎曰：“今兹宋郑其饥乎？岁在星纪而淫于玄枵，以有时灾，阴不堪阳，蛇乘龙；龙，宋郑之星也，宋郑必饥。”（《襄公二十八年》）

值得特别注意的是，这五段记载的内容都与占星活动有关。

占星术似乎是天文学的原始形态。“天文”一词，如果按照《汉书·艺文志·数术略》中的定义：“天文者，序二十八宿，步五星日月，以纪吉凶之象，圣王所以参政也”，其实指的就是现代语境下的星占学。在窥测神意的各种方术中，星占是与“天”的现象关系最为密切的，其本质特征在于以代表天意（神意）的天象与人事建立某种形式化的对应关系。星占的类型多种多样，从历史上看，日月占、行星占、恒星占、彗星占、云占、气占、风角等是中国传统的星占形式，无论哪一种形式的星占都是与长期的对宇宙天体和自然气候的细致观测密切相关的。天体和气候的运动变化是占星家关注的焦点，而将天体和气候的运动变化与人事的吉凶祸福关联起来，则需要在对现象观测的经验进行系统化总结基础上进行归纳整理，以建立一套“信息转换”的系统，从而排除偶然性的因素，在天象与人事之间构造某种图式化的关系实在。这些关系实在的图式用现代的话语体系衡量，基本上属于宇宙论的范畴。在与星占有关的上述话语中出现五行之间、阴阳之间的胜克观念，毫无疑问，表明此时宇宙论建构的水平已经不局限于静态的框架，而是向着有机的运动演化“轨道”的纵深发展。从五行间的相生相克出发，五行的相生相克是一个逻辑的演化结果。

五行的相生相克观念，以及在此基础上衍生的阴阳学家力主的所谓五德终始说、五德主运说等等，都是一个具有生机的理论模式雏形，具有内在逻辑联系和相互变化的动态结构，它们都是作为保持结构动态平衡的机制在五行图式中发挥作用的。正是这种机制的建立，为五行说与阴阳和气论的融汇和贯通找到了“谐振点”。

五行说与阴阳说的结合，从根本意义上说是五行说向阴阳学说的方向转化，张立文于此有如下之论：“如果说五行还是五种物



质的话,那么,阴阳并不一定是某一种物质,而是一种属性或代表两种性质不同而又构成联结的事物的关系。它超越某一具体物质的外观。因此,阴阳范畴比五行高一层次,人们可以透过阴阳的特质来了解与其相对应的对象的含义。它把五行按自然、社会、人身、情感的基础分类,对五分重新进行二分,把五行纳于阴阳,‘天地之所以生物者,不过乎阴阳五行,而五行实一阴阳也’(《孟子或问》卷一)。这是从五行到阴阳说。从阴阳对五行的回应或规定性说,‘有阴阳则一变一合而五行具,然五行者,质具于地,而气行于天者也。以质而语其生之序,则曰水火土金木,而水木阳也,火金阴也;以气而语其行之序,则木火土金水,而木火阳也,金水阴也。又统而言之,则气阳而质阴也’(《太极图说解》)。从五行的质和气两个方面来看,构成了‘生之序’(生为始生,非相生之生)和‘行之序’(运行),这两方面便形成了五行归属阴阳的不同形式,这种归属分类具有互渗性、相对性、不定性的特点”^①。

五行向气范畴的转化是借助“常”、“变”这对范畴为中介展开的。常与变是一个关系范畴,它具有联结、互应、互换、互补、互透等功能,它自身并不是宇宙的本原或本体,也不是某一具体事物本身或绝对精神,而是世界万物存在形态的反映。常与变包含了事物的常性和变性、事物动态发展中的必然性与偶然性,反映了事物发展变化的一般性和特殊性。就五行范畴而言,“从五行,经常变,到气;或由气,通过常变,反馈为五行,是一个循环往复的过程。从五行到气,是一个从抽象到具体的上升运动,五行被作为高一层次的气的范畴的一种涵义或规定性。五行毕竟还没超越具体物质元素或物质结构的特性,气虽也未完全超越,但较之五行,似在超

① 张立文:《中国哲学范畴发展史(天道篇)》,第113-114页。

越上迈出了一步。五行向气过渡或转化的初型是五气：‘木居东方，而主春气；火居南方，而主夏气；金居西方，而主秋气；水居北方，而主冬气。’（《春秋繁露·卷十一·五行之义》）由五气演化为二气，即阴气和阳气，再由阴阳二气而转化为气，便是螺旋式前进的运动，即五气——二气（阴阳）——气的进程。气对于五行的反馈，便是‘宇宙生气，气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。……天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。积阳之热气生火，火气之精者为日；积阴之寒气为水，水气之精为月’（《淮南子·天文训》）。水火为阴阳二气所生，就是气——阴阳二气——五行的回程”^①。五行范畴在两个向度上向气和阴阳范畴的转化，既是对本身内涵的扩充，又是向本体论和价值论的归依。

第四节 阴阳五行图式

从战国末期到西汉前期，各种思想逐渐走向融合交汇并形成一个庞大复杂并且具有系统性的知识体系，这个体系进而成为秦汉一统天下后中国思想界共同的理念背景和依据。葛兆光在《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》之“百家争鸣的尾声与中国思想世界的形成”一节中对历史上的这一现象有如下精到的阐述：“过去关于宇宙、社会与人（或用古人的术语说是天、地、人）的各种知识，逐渐从零散走向系统，从偏执变为兼容。……时代的需要，使思想逐渐趋于建立统一的知识体系和解释体系，一个从终极

^① 张立文：《中国哲学范畴发展史（天道篇）》，第113页。



意义到实用技巧、从知识技术到法律制度的,可以涵盖一切的意识形态。从各种资料可以看出,自然、社会、人已经被包容在一个由‘一’(道、太极、太一),‘二’(阴阳、两仪)、“三”(三才)、“四”(四象、四方、四时)、“五”(五行)、“八”(八卦)、“十二”(十二月)乃

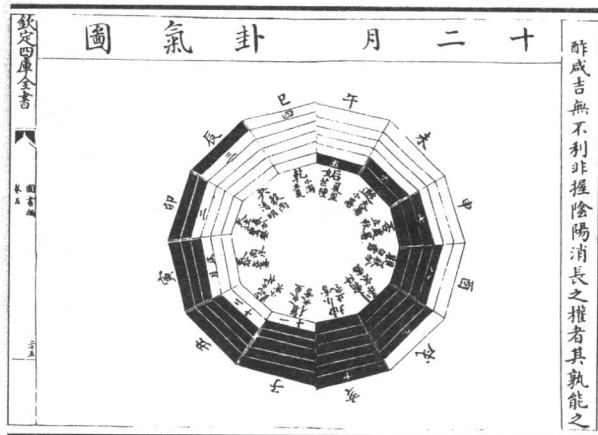


图 5-4 卦气图

至‘二十四’(节气)等等构成的数学化的网络中。……在这种庞大而复杂的理论体系中,包含了春秋战国一直作为知识背景的阴阳五行的思想、名实语言的思辨、法律制度的基础与依据以及儒家之社会道德、道者之自然理想,甚至还有墨子之鬼神崇拜,这些内容都以数字化、程式化的理路整齐有序地编排在一起。过去关于宇宙、社会、人的各种知识和思想,在演进与系统化中,由于逐渐有了统一的形而上的终极依据而拥有了不证自明的性质。《礼记·经解》、《大戴礼记·保傅》、《史记·太史公自序》等不少书中都引用过据说出自《易》的一句话:‘正其本而万物理,失之毫厘,差之千里’,什么是‘本’? 这就是人们意识中一切合理性的基本依据,

这个依据在中国古代思想世界中,不是具体的事物,也不是抽象的
本体,而是高据在天地人鬼之上,又与天地人鬼相应的宇宙、社会
与人共有的起源与图式,它被玄想为‘道’或‘一’。……当战国末
年秦汉之际那一套关于宇宙、社会与人的形上建构完成,一切知识
都在它那里找到了依据,因而有了不证自明的合理性,这合理性来
自天、地、人的同一本原和同一结构,来自‘道’或‘一’,正如《十大
经·成法》说‘一之解,察于天地,一之理,施于四海’,各种思想、
知识与技术因此都有了各自的逻辑力量。伦理道德既来自人性又
吻合自然秩序,法律、制度既是社会纲维所需又出自自然法则,逻
辑是外在世界的程式也是内在思维的理路,名称是‘道’生万物之
后造物主命名的产物也是万物无可逃遁的符号,就连医药知识也
因为有了阴阳五行的主持而拥有说服力,养生方法也因为吻合了
宇宙起源的次序而获得理论支点,一切都显得那么井井有条、合情
合理。人类总是需要一种根本的理论来为自己所处的世界作解
释,中国古代思想从远古不证自明的思维中走出来,经历了诸子时
代的‘怀疑’,直到此时,才又在一个新的基础上重新整合,在一个
几乎无所不包的知识背景中得到了不言而喻的终极依据,这个依
据又可以给人们建构一个几乎可以解释一切的思想体系,因此人
们才感到安全和安心。……在这一时期,知识与思想的形上基础
与形下操作,也就是古人说的‘道’与‘术’才得到了沟通,并形成
一套规范与模式。……于是,贯穿自然、社会、人的思想,就同样贯
穿了科学、政治和技术。它从单纯的人文思想演化成无所不包的
意识形态,在后世充当了思想世界的潜在背景,在近代西方思潮对
它进行整体冲击之前,它一直是中国思想的基础。”^①简而言之,从

① 葛兆光:《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》,第316-320页。



现象上来看,在战国末期到西汉前期,中国传统思想经过反复的冲突、交融,业已形成了一个基本的共识结构,在这个结构体中,阴阳学说与五行学说以及气论、道论的合流是一个核心的要件和标志。如果按照冯友兰先生关于中国哲学史断代划分的观点,这也是子学时代向经学时代转变的基点和枢纽。

阴阳五行学说成为统摄一切的表述体系肇始于西土秦国的《吕氏春秋》。这是一部“对先秦经典及诸子百家的大综合”^①的重要典籍。在篇章结构上,《吕氏春秋》分为十二纪、八览、六论,这个“十二纪”就是一个涵盖天地万物的基本图式。它依据战国时代一直被反复思索的“天道”、“世道”和“人道”之间的同源同构互感关系,依照天道循环变化,以四季十二月为纲,体验阴阳消息,按“春生、夏长、秋收、冬藏”的自然秩序,将天象、物候、农事、政治等等串连在一起,综合各种思想、知识与技术,构想了一个日常思想和行为引以为准则的秩序结构。以十二月为序记录天象的变化、物候的迁移、农事的更替、祭仪的先后,其形式的渊源可以追溯到现存文献中的《夏小正》、《逸周书·周月》及《时则》,近年陆续出土文物中的长沙子弹库战国楚帛书、民间流行的《日书》中都可以找到相类似的观念痕迹。不过,《夏小正》、《逸周书》中的相关内容都是单纯的历时之书,用传统的说法属于羲和氏授时定历的范围,尽管其中也有诸如“万物春生、夏长、秋收、冬藏,天地之正,四时之极,不易之道”(《逸周书》)的观念阐述,但并没有从天象历法之道中具体阐释出可以作为社会规范与生活秩序的完整理念;楚帛书、秦简《日书》中虽然也有不少从天象与历法中引申出

^① 徐复观:《两汉思想史·卷二·吕氏春秋及其对汉代学术及政治的影响》,台北,学生书局,1976,第2页。

来的哲理,但它们是以历日讲禁忌,更多地属于术数一流。《吕氏春秋》与之大不相同,它在每一个月的开端,不仅描述了这个月中的基本天象(即太阳与星辰的视位置)以及神祇、动物、音律、数字、味臭、祭祀、物候,还相应地安排了天子的居所、车乘、服色、食物,规定了政府的事务、仪式以及军事、农事的禁忌。然后又根据人们从天文季节的变化与地面物候的变迁中得来的“联想”,将“天”与“地”的某些现象挪移到“世道”与“人道”之中,以天地的变化为不言自明的依据,论证人世中个人与社会的规范。

阴阳消长、四季更迭的天道是贯穿于十二纪中的基本思路。《吕氏春秋·仲夏季·大乐》篇有一段纲领式的阐述:“太一出两仪,两仪出阴阳,阴阳变化,一上一下,合而成章,浑浑沌沌,离而复合,合而后离,是谓天常。天地车轮,终而复始,极而复返,莫不咸当”。这是思想的基础和依据,接下来,天道投射于人世,就是日月星辰,四时寒暑。天象历法仿佛自然天行的规则,而世理人道就应该是这一天道在人间的推衍。从春夏到秋冬,在这种象征与联想构筑起来的天时体系里,农家的岁时之功、兵象的治军之道、儒者的立身之本、墨者的节葬之说,都在天道运转、阴阳变化中一一被纳入,于是《吕氏春秋》以“天道”构筑起一个以太一、两仪、阴阳、四季、五行、十二月为基本时空构架的庞大网络。

需要着重指出的是,《吕氏春秋》将“精气”作为产生天地万物的本原,其特点是流动不居,循环往复,故而是万物运动变化的原因,所谓“精气一上一下,圜周复杂,故曰天道圜”(《吕氏春秋·季春览·圜道》)。正是在这个具有根本意义的层面上,通过“精气”说,《吕氏春秋》实现了天人的统一,而统一的形式又是通过阴阳五行来体现的。《吕氏春秋·有始览》篇有曰:

凡帝王之将兴也,天必见祥乎下民。黄帝之时,天先



见大蟠大蜃，黄帝曰土气胜。土气胜，故其色尚黄，其事则土。及禹之时，天先见乎草木秋冬不杀，禹曰木气胜。木气胜，故其色尚青，其事则木。及汤之时，天先见金刃生于水，汤曰金气胜。金气胜，故其色尚白，其事则金。乃文王之时，天先见火，赤鸟衔丹书集于周社，文王曰火气胜。火气胜，则其色尚赤，其事则火。代火者必将水，天且先见水气胜。水气胜，故其色尚黑，其事则水。水气至而不知，数备将徙于土。天为者时，而不助农于下。类固相召，气同则合，声比则应。

对于这段文字，学界较为一致的看法是，它来源于阴阳家的代表人物邹衍的五德终始说，即以五行胜克为原理，推衍于上下古今，即《史记》所谓“称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹”。上述文字正是从五行的胜克关系出发，说明历史是按照五行的运转而有王者代兴。而为了适应五行的递迁和天象的闾祥，人世间就必须制定现实的相应“制度”，即所谓“其色尚黄”（青、白、赤、黑），“其事则土”（木、金、火、水）等等。按照五行的配列，规定政令、服色、符法、冠舆等，这与十二纪正是同一种观念的体现。

“十二纪”通过描述一年中与五行之气运行对应的天象、气象、物象，以此为据，制定出十二个月的“政令之所行”的宇宙律令。这套学说为汉儒所继承，并收入儒家的经典《礼记·月令》之中，成为“礼”的基本内容，后世儒家提倡的典章制度多与此有关。正因为如此，这个可以被冠以“‘月令’图式”的文化和思维模式在中国传统文化和思维方式中逐渐取得了主导地位。

“月令”图式所体现出的思维方式有如下一些特点^①：

(1) 农业生产居于中心地位，全部图式都是围绕农业生产安排并用以指导和调整农事活动。

(2) 图式的时间、空间观念是以自我（主体）为中心，以“五”为结构单元，以农业生态为内容和标志，将时间与空间方位相结合（东方与春季、木，南方与夏季、火，西方与秋季，金，北方与冬季、水，土则兼具中央与四季）。

(3) 支配时空变化的内在力量是五行、阴阳、气，这一点董仲舒的表述最为明确：“天地之气，合而为一，分为阴阳，列为四时，判为五行”。

(4) 天人一体，天人相与，天人感应。

这些思维特征说到底还是从“关联式思考”出发，试图在观念上构造一个自洽的、贯穿世间万物的形式系统。由于这种思维方式的出发点是个人化的生命历程性的体验与大文化背景下知识经验传承的相互印证和补充，其结构本身又简单明瞭且完整统一，富于思辨的张力，故而在关于诸如世界本原一类具有“终极”意义的话语交锋中很容易成为言说各方立论交流的“共识”性基础。因此，作为共同的选择，经过整合的阴阳五行学说以《吕氏春秋》中业已完形的“月令”图式为核心构架，在西汉中叶以后逐渐成为一个统一的社会结构体中观念系统公认的、系统的表述体系。在阴阳五行学说所表述的这一观念系统中，世界是一幅天人交融、互感、互应、互渗的，“使人拘而多所畏”的图景，人们生活在这样的世界中，“顺之者昌，逆之者不死则亡”，这样的表述体系建构的最

^① 参见金春峰：《“月令”图式与中国古代思维方式的特点及其对科学、哲学的影响》，载深圳大学国学研究所主编：《中国文化与中国哲学》，东方出版社，1986。



终完成者,是《淮南子》和董仲舒。

从哲学史的角度来看,《淮南子》和董仲舒分别代表着“道”与“儒”两大思想传统,与之相对应的,是道家的自然论和儒家的目的论两种相对独立的哲学思想体系。因此,在对“月令”图式进行诠释的向度上,两者有着不同的选择。

《淮南子》继承老子的思想,对“月令”图式的解释是从自然论出发的。它的核心思想是以气作为图式所表征的天人合一关系的基础。《泰族训》有云:“天之与人,有以相通也。故国危亡而天文变,世惑乱而虹蜺见,万物有以相连,精祲有以相荡也。”《览冥训》曰:“昔者师旷奏白雪之音,而神物为之下降,风雨暴至,平公癘病,晋国赤地。庶女叫天,雷电下击。景公台陨,支体伤折,海水大出。夫瞽师庶女,位贱尚慕,权轻飞羽,然而专精厉意,委务积神,上通九天,激厉至精。”这里,天人感应的基础是所谓“精祲”、“至精”、“精”、“神”、“神物”等,它们都是“气”的一种具有精神属性的形态。

《淮南子》二十一篇的内容,是以《老子》由“道”生成“万物”的自然哲学为基础,把强调向“道”复归的《老子》哲学修正为从“道”向“事”的展开。从重视“事”的世界中“道”的实践立场出发,把儒、法以及其他诸子学派的思想都纳入到道家之“道”的观念框架之中,企图以此构筑与结集了巨大市俗权力的汉帝国的出现这一历史现实相呼应的政治指导理论,这是汉代哲学主流思潮的一个共同的现实与价值指向,也是包括易学在内的中国传统哲学思想各自在构造天人关系上殊途同归的现实目标。

从“月令”的思维模式出发,《淮南子》构造了一个以老子自然观念为基础,以阴阳、四时、五行为构架的宇宙图式。在这个图式中,最高的概念是“道”,而“气”则是“道”遍布天地宇宙间的具体

存在方式。这是先秦气论思想随着天文学、医学等具有自然科学成分的理论 and 实践的进一步发展而向具有气一元论色彩的万物生成论的拓展。《淮南子·天文训》中如下一段文字在中国哲学史占有极其重要的地位：

天坠未形，冯冯翼翼，洞洞濈濈，故曰太昭。道始于虚霏，虚霏生宇宙，宇宙生气。气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难；故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。积阳之热气生火，火气之精者为日。积阴之寒气为水，水气之精者为月。日月之淫为精者为星辰。天受日月星辰，地受水潦尘埃。……天道曰圆，地道曰方。方者主幽，圆者主明。明者吐气者也，是故火曰外景。幽者含气者也，是故水曰内景。吐气者施，含气者化，是故阳施阴化。天之偏气，怒者为风；地之含气，和者为雨。阴阳相薄，感而为雷，激而为霆，乱而为雾。阳气胜则散而为雨露，阴气胜则凝而为霜雪。毛羽者，飞行之类也，故属于阳；介鳞者，蛰伏之类也，故属于阴。日者，阳之主也，是故春夏则群兽除，日至而麋鹿解；月者，阴之宗也，是以月虚而鱼脑流，月死而蠃蜃臙。火上萁，水下流，故鸟飞而高，鱼动而下。物类相动，本标相应；故阳燧见日则燃而为火，方诸见月则津而为水，虎啸而谷风至，龙举而景云属，麒麟斗而日月食，鲸鱼死而彗星出，蚕珥丝而商弦绝，贲星坠而渤海决。

显而易见，这段文字包含了一套完整的宇宙生成论和同类感应论的思想观念。以“虚霏”——没有任何物质存在的虚空，为



“道”的初始状态,由“虚霁”而生“宇宙”,由“宇宙”而产生“气”,“气”有清阳与重浊之分,清阳者聚而为天,重浊者凝而为地;由于清阳之气转聚较易而重浊之气凝结较难,故而天和地的形成有先后之别。天地之精气形成阴阳和四时,进而产生万物。世间万物由于所本之阴阳之气的不同,同类之间存在着相互感应、相召相从、相合相益的关系。这些学说,从内容上看,是《吕氏春秋》、《礼记》中天人感应论的继续和发展,而天人感应论正是董仲舒全部学说的哲学基础。

在董仲舒的目的论思想中,天人关系不是自然的物与物之间的关系,而是人与人化了的自然之间的关系。因此自然与文化(人)不是对立的,而是同一的。人是宇宙的目的与中心,“举凡一切皆归之以奉人”(《春秋繁露》)。人既是天的发展的最高表现,又是它的终极目的,所谓“天、地、水、火、木、金、土,九与人而十者,天之数毕也”(《春秋繁露·天地阴阳》)。所以,在董仲舒的天人感应系统里,人是感应的基础,是主导方面,自然(天)是人化了的,它不仅有伦理、道德,也有情感和目的,这与《淮南子》以人的自然化为前提正好针锋相对,这样的天人体系相对于《吕氏春秋》一系的思想观念而言,由于被赋予的目的论成分而有了质的变化。

在董仲舒的天人感应架构中,天与人相互感应的基础是“天人相副”、“天人同类”,感应发生的中介是气,行为的某种性质必然引起气的某种相应的感应,所谓“天有阴阳,人亦有阴阳,天地之阴气起,而人之阴气应之而起。人之阴气起,而天地之阴气亦宜应之而起,其道一也”(《春秋繁露·同类相动》)。这里,气的感应显然具有某种机械性的特点。纵观董仲舒的其他相关思想,这种感应又是以道德为基础的气的机械感应,所以,“一方面是神学的十分荒诞的灾异谴告,一方面是虽也十分荒诞然而却是非神的以

气为中介的道德的机械式的感应，这种矛盾两重性的并存，是董仲舒天人感应思想的基本特征”^①。

在董仲舒的气论思想中，“元气”是一个居于核心地位的概念。所谓“元”，按照董子自己的解释，“元者，原也。……故元者，为万物之本”（《春秋繁露·玉英》），“元者，始也，言本正也”（《春秋繁露·王道》），“元犹原也，其义以随天地终始也”（《春秋繁露·重政》），“一元之意，一者，万物之所从始也；元者，辞之所谓本也；为一谓元者，视大始而欲正本也”（《汉书·董仲舒传》）。从这些解释不难看出，“元”与“一”、“原”、“始”、“本”具有相同的意义，都是指天地万物的起始、本原。“天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行”（《春秋繁露·五行相生》），所谓“一元”的天之气，被认为是分化的支配诸现象的天地阴阳之气，或许还是五行之气的活力源泉。正是由于设定了这个贯穿天地自然和人间社会，作为最高层次的“一”、“元”，董仲舒的天人相关理论才得以圆满和周备。在董子的观念架构中，作为“始元”真正形态的象征，天象的恒常和四季的反复循环比单纯的观念营造要丰满、踏实许多。另一方面，以天人感应为前提的休祥灾异思想，通过这个“元”的概念，被无限制地应用在现实的政治体制建构中，作为最根本的合法依据，使得社会的制度建设得到了宇宙论的支持。

有了“元”这样一个具有终极意义的预设，阴阳五行的结构展开就显得更加顺理成章。《汉书·五行志》曾就董仲舒对后世儒学发展的影响做过这样的评价：“董仲舒治《公羊春秋》，始推阴阳，为儒者宗。”这里的“推阴阳”还包括了“推”五行，因为在董仲舒的阴阳五行结构中，阴阳是五行之主。董仲舒推阴阳五行，是从

^① 金春峰：《汉代思想史》（修订增补版），第166页。



自然现象中推断阴阳二气的运行状况,从阴阳五行不正常运行所导致的异常自然现象,即各种灾异事变中去推测天意,以此测知现实政治的得失。由此成为儒者之“宗”,说明这样的一种模式是为汉代儒者普遍接受的天道观念,也就是汉代主流话语中对天人关系的基本理解和定位。

董仲舒“推阴阳”的主要思想是延续《月令》图式,以阴阳二气的周年循环运动作为四季寒暑变迁的原因。随着四季寒暑的变迁,是物情的生长老死:“阳始出,物亦始出;阳方盛,物亦方盛;阳初衰,物以初衰。物随阳而出入,数随阳而终始”(《春秋繁露·阳尊阴卑》)。阴阳二气的运动是物情生长老死的根据,风雪雷电的原因;雨雪雷电、物情的生长老死,又是阴阳运行的标志。从理论上说,阴阳二气如果运行正常,则风调雨顺,春华秋实。而狂风暴雨,旱涝虫灾等不正常的气候、物候则是阴阳运行失常、阴阳相激的结果。所以,从气候、物候的星象是否正常,可以推知阴阳运行是否正常;而阴阳运行是否正常又是天对人事的反应。因此,要知道政治的得失,就应该密切注意气象、物候以及天象的变化。若有异常现象出现,君主就要反省自己的言行,纠正过失,以此求得上天谅解,使阴阳运行恢复协调。与阴阳二气配套运行的,是五行之气。随着阴阳之气的周年运行,是五行之气的此起彼伏:“金木水火,各奉其所主以从阴阳,相与一力而并功,其实非独阴阳也。然而阴阳因之以起,助其所主。故少阳因木而起,助春之生也;太阳因火而起,助夏之养也……”(《春秋繁露·天辨在人》)。五行的循环,是依照相生的次序运行,即木生火,火生土,土生金,金生水,水又生木。这种相生关系,在董仲舒的话语中,是一种父子关系,更是天之孝道的体现。在他看来,天道之中有忠孝仁义,有喜怒哀乐;人道之中,有阴阳五行,冬夏寒暑,天人一体,天人一理。

“故五行者，孝子忠臣之行也”(《春秋繁露·五行之义》)。与阴阳之气的运行相协调，五行用事的季节，也都有相应的天道、物候，也有相应的人事。人的行为将影响五行的作用能否正常发挥。

由于天地之气分为阴阳，列为五行，阴阳五行之气就涵盖了天地之间事物的方方面面。反过来说，世界上的一切事物都和阴阳五行有着密切关系。不仅是四季交替、官职设置这些涉及国计民生的大事，人的一言一行、一举一动也都与阴阳五行有关，都会对阴阳和五行的运行产生影响，并进而影响其功能的发挥。

如果说阴阳五行的观察立足点多少还是以自然的运动变化为重心的话，所谓“人副天数”之说则是以人的自身作为关注的焦点。“人副天数”的实质就是“天人相副”，是在天人感应说的架构之内一种更为精制的图式构造。这种观念在《淮南子》、《黄帝内经》中已经有了较为系统的表述，董仲舒对此进行了继承和发扬。《春秋繁露·人副天数》篇有云：

莫精于气，莫富于地，莫神于天。天地之精，所以生物者，莫贵于人。人受命乎天也，故超然有以倚，物疵疾莫能为仁义，唯人独能为仁义。物疵疾莫能偶天地，唯人独能偶天地。人有三百六十节，偶天之数也；形体骨肉，偶地之厚也。上有耳目聪明，日月之象也。体有空窍理脉，川谷之象也。心有哀乐喜怒，神气之类也。观人之体，一何高物之甚而类于天也。物旁折取天之阴阳以生活耳，而人乃烂然有其文理。是故凡物之形，莫不伏从旁折天地而行，人独题直立端尚，正当之。是故所取天地少者旁折之，所取天地多者正当之。此见人之绝于物而参天地。是故人之身，首安而员，象天容也。发，象星辰也。耳目戾戾，象日月也。鼻口呼吸，象风气也。胸中达



知,象神明也。腹胞实虚,象百物也。……天地之符、阴阳之副,常设于身。身犹天也,数与之相参,故命与之相连也。天以终岁之数成人之身,故小节三百六十六,副日数也。大节十二分,副月数也。内有五脏,副五行数也。外有四肢,副四时数也。乍视乍瞑,副昼夜也。乍刚乍柔,副冬夏也。乍哀乍乐,副阴阳也。心有计虑,副度数也。行有伦理,副天地也。此皆暗肤著身,与人俱生,比而偶之奔合。于其可数也,副数;不可数者,副类。皆当同而副天,一也。

除了人的身体结构之外,官制的设置,包括官制的级别、官员的数量,甚至官员薪俸的多少,统统都被纳入到这个已经不满足于定性说明而更趋向于定量规定的结构图式之中,正是通过这样“近取诸身,远取诸物”,董仲舒用天意解释了全部世界,从自然界、动物到人,从人的形体构成、思想感情到国家制度、经济生活原则、道德关系规范。这些学说使得原本质朴的原始儒学,发展为冗繁的阴阳五行化的今文经学。

继董仲舒之后,京房易学、刘向《洪范五行传》等代表灾异思想的学说大行于世。到了宣成时期,今文经学及其阴阳灾异思想已经在社会话语体系中取得无可争辩的统治地位。石渠阁会议,又使得皇帝成为诠释经学的最高权威,原本出于思想家个人性的思考和学说转化成为国家政治意识形态的重要组成部分。“当这套意识形态在东汉最终建构完成之后,儒家学说由于有宇宙自然法则作为依据,君主制度将之作为数字化、简约化的语词系统推行与普及的,本来就重视血缘亲情并以之作为社会认同基础的古代中国人很容易接纳这一套思想。可是,当人们习惯并接受这一套由数字化的语词系统所表示的思想学说时,他们其实已经不自

主地放弃了追问其合理性来源的权力,也已经承认这种‘标准化’的强制性力量对个人心灵的规范,于是,思想一致的时代就不期而至”^①。

^① 葛兆光:《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》,第393页。

易道之衍：象数易学

秦汉两季，国家的一统并不仅仅外在地体现在诸如政令统一等政治框架之内，其对整个社会文化以及由社会文化作为背景和依托的人们的思想和观念方面的“统”同样是决定性的。“合”成了这个历史时期体现在社会生活各个层面的特征，尽管“合”的形式和内容在不同的历史阶段和不同的社会领域又有着各自不同的特色。话语作为社会生活的一个主要标志，尽管在内容方面众说纷纭，但是各种言说所透露出的观念上的整合趋势却清晰可辨。在这个时期，“道”作为一个终极观念预设的符号已经在各种表述中反复出现，其具体内容也多与“太一”、“一”之类具有根本或本原、统一意味的概念相联系，这在《吕氏春秋》、《淮南子》、《春秋繁露》等文本中屡见不鲜，甚至新近出土的汉代简帛之书这样的观念也随处可见，足见其影响力的深远。因此，在秦汉时期，相应于一个统一的国家政权，在人们的思想观念中



也存在着一个相对“统一”的图式结构。这一点随着汉武以降“罢黜百家，独尊儒术”的全面贯彻而得到不断的强化。

作为人们思想观念和社会生活的一个综合反映，一种宇宙图式的形成和发展变化对于思想观念以及社会生活的反作用是举足轻重的。以“与天地准”为定位的《周易》及相应的易学思想的核心内容之一就是构造宇宙图式。在一个将《周易》奉为话语根本依据之一的时代里，易学与这个时代占据统治地位的思想观念有着不可分割的密切关联。

第一节 秦汉时期的宇宙图景

一个完整图式化的宇宙图景必定包括了发生（生成）、发展（演化）、形态（结构）三个最核心的结构要件。从中国思想史发展的整个脉络来看，与这三部分相应的观念起源都可以追溯到先秦甚至上古时期，但它们发育成熟并共同构成一个完整的关于世界基本认识的结构图式却是在秦汉时期完成的。

一、生成程式

关于宇宙的生成程式，产生于先秦并对后世思想观念起到过决定性影响的话语表述有三个，一是《老子》所谓：“道生一，一生二，二生三，三生万物”；二是《易传》所谓：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”；一是《鹖冠子·天瑞》所谓：“精微者，天地之始也。……元气者，精微也。”以“道”、“太极”、“元气”作为世界的本原原是春秋战国时期不同学派为各自学说构造的立基之本，到了两汉时期，这些学说被重新整合在一起，共同参与了一

个更加精巧、细致的宇宙图式的构造。其中，《淮南子·天文训》、《灵宪》、《易纬·乾凿度》等文献中的相关表述最具代表性。以张衡的《灵宪》为例，其论曰：

太素之前，幽清玄静，寂寞冥默，不可为象。厥中惟虚，厥外惟无，如是者永久焉。斯谓溟滓，盖乃道之极也。道根既建，自无生有。太素始萌，萌而未兆，并气同色，混沌不分。故道志之言云：“有物混成，先天地生”。其气体固未可得而形，其迟速固未可得而纪也，如是者又永久焉。斯谓庞鸿，盖乃道之干也。道干既育，有物成体。于是元气剖判，刚柔始分，清浊异位。天成于外，地定于内。天体于阳，故圆以动；地体于阴，故平以静。动以行施，静以合化，堙郁构精，时育庶类。斯谓太元，盖乃道之实也。……过此而往者，未之或知也。未之或知者，宇宙之谓也，宇之表无极，宙之端无穷。

这是一个典型的，以“道”为本原的道家派天地生成论。张衡将宇宙的生成过程分为“溟滓”、“庞鸿”、“太元”三个阶段，分别对应于“道之根”、“道之干”和“道之实”。因此，天地的生成过程也就是“道”的形成过程。在这个过程中，气的生成和分化是一个重要的环节。与张衡的上述言论相类似，诸如《淮南子》等其他一些文献所记载的宇宙生成论思想尽管在遣辞用句上有所不同，其各自阐述的宇宙生成的具体过程也有所差异，但从无到有渐次发生并由气的生成变化促成世界基本结构单元的诞生却是一个相通的理路。

二、结构模式

相比于宇宙的生成过程，对于宇宙结构模式的认识要复杂一



些。这是一个稍稍有些悖谬于常理的历史文化现象,前者完全出于猜测和类比推理,结果却显得惊人的一致;后者基于实测和推论,结论却南辕北辙,大相径庭。究其原因,恐怕是因为一个纯粹的形而上的观念意识表现在话语中更需要以共识为依托。

包括了形状、质体、结构和动态的天地形态结构,古代曾有著名的“六天”之说。宋人邢昺注释《尔雅·释天》篇时对这六种关于天地形态的学说作了简要的叙述。其说曰:

其形状之殊,凡有六等:一曰盖天,文见《周髀》,如盖在上;二曰浑天,形如弹丸,地在其中,天包其外,犹如鸡卵白之绕黄,扬雄、桓谭、张衡、蔡邕、陆绩、王肃、郑玄之徒并所依用;三曰宣夜,旧说云殷代之制,其形体事义无所出以言之;四曰昕天,昕读曰轩,言天北高南下,若车之轩,是吴时姚信所说;五曰穹天,云穹隆在上,虞氏所说,不知其名也;六曰安天,是晋时虞喜所论。

根据这个说法,所谓的“六天”说即:盖天说、浑天说、宣夜说、昕天说、穹天说、安天说,其中,盖天、浑天、宣夜三说尤为古老,其影响也较其他三说更为显著。

宣夜说据传说产生于殷商时期,然而到了东汉末年,其说的主要内容已经失传,只有一些只言片语散见于史书记载中。

盖天说和浑天说的一个鲜明的共同特征是两说都有明确的天地结构模式,这个模式的核心是“天圆地平”。

(1) 盖天说

盖天说是最早产生的一种天地形态论,《周髀》是已知最早记载这一学说的文献。根据《晋书·天文志》的引文记载,周代就有了后人所谓的“第一次盖天说”,其基本观点是认为“天圆如张盖,

地方如棋局。天旁转如推磨而左行，日月右行，随天左转，故日月实东行，而天牵之以西没。……天形南高而北下，日出高，故见；日入下，故不见。天之居如倚盖，故极在人北，是其证也。极在天之中，而今在人北，所以知天之天如倚盖也。日朝出阳中，暮入阴中。阴气暗冥，故没不见也。夏时阳气多，阴气少，阳气光明，与日同辉，故日出即见，无蔽之者，故夏日长也。冬日阴气多，阳气少，阴气暗冥，掩日之光，虽出犹隐不见，故冬日短也”（《晋书·天文志》）。从这段文字来看，不仅对天地形态有较为精致的描述，而且运用了阴阳二气的概念来解释日月出入和冬夏之季昼夜长短不一的原因。这些内容应该是经过了后人加工，不是盖天说的原貌。最早的盖天说产生于什么时候虽然难以确定，但可以肯定的是，至少在西周之初就已经有了与之相类似的基本观念。周公仿天地之形建立的“明堂”，其形上圆下方，应该正是当时“天圆地方”观念的反映。而对卜辞中诸如“四土”、“四风”等文字的解读，则又可以将这一观念的起源上溯到殷商甚至更古老的时代。这种观念的形成应该与人们对天地形态的直观印象有关，这是因为，如果用肉眼观测周围的世界，一个直观的感受就是天圆如盖，转动不已；地广如方，静止不动。所以，最早的成形的盖天说的基本内容可能就是：天在上，形圆而动；地在下，形方而静。

在《周髀》中还记叙了另一种盖天说，其主要观点是：“其言天似盖笠，地法覆盎，天地各中高外下。北极之下为天地之中，其地最高，而滂沲四隤，三光隐映，以为昼夜。天中高于外衡冬至日所在六万里。北极下地高于外衡下地亦六万里，外衡高于北极下地二万里。天地隆高相从，日去地恒八万里。”（《晋书·天文志》）这个经过改进的“第二次盖天说”简要言之，就是“天似盖笠，地法覆盎”。将这种模式理想化，天和地就是同心又同曲率的两个半球



曲面。与前一种盖天说不同,此说认为地是拱圆形的,像一个倒扣过来的盘子,中央隆起,四周垂下,与像盖笠的天形似。认识到地并非一个平面而呈拱形是此说最突出的进步。

(2) 浑天说

就一个天球的概念而言,慎到所谓“天体如弹丸,其势斜倚”(《慎子》)就已经可以见到其观念的萌芽。浑天说流行于汉代,其说较为完备的记载见于张衡的《浑天仪注》:

浑天如鸡子,天体圆如弹丸,地如鸡中黄,孤居于内。天大而地小,天表里有水。天之包地,犹壳之裹黄。天地各乘气而立,载水而浮。周天三百六十五度又四分度之一;又中分之,则一百八十二度八分度之五复地上,一百八十二度八分度之五绕地下。故二十八宿,半见半隐。其两端谓之南北极。……两极相去一百八十二度半强,天转如车轂之运也,周旋无端,其形浑浑,故曰浑天也。

此说的理想化模式是以天地为两个同心球面,天在外,地在内。

浑天说的起源现在已不可确考,从各种历史文献的记载来看,最迟在西汉初年,浑天说已为从事天文观测和制订历法的专业人员所接受和应用。由于天文和历法在古代思想领域内占有特殊的地位,相关的观念也随之渗透到社会的其他层面,从而与历史悠久且直观可验的盖天说一起成为中国古代学术史上影响最大的两种天地结构模式。

三、演化图式

严格地说,一个完整的演化图式有机地包含了事物从发生、发展直至灭亡的全部过程。它既有微观性的,事物发展某一阶段、某

一局部的“横截面”式的结构,也有宏观性的,事物发展全局立体流程的“虚拟”。所以,对于一种天地演化图式而言,宏观性的生成程式和结构模式只是理念构成的一个基础,更重要的内容是在人的感官和经验所能涉及的范围之内构造一个天地运行所遵循的“合理轨道”。在古代,在人们所能感知和经验的范围内,最显著的生命活动规律莫过于随着季节气候的周期性变化而发生的动、植物物候的周期变化。对于地处季风气候的中纬度地区且以农业为主要生产方式的古代中国来说,季节气候的周期性变化以及与之密切相关的物候的周期性变化无疑是最引人注目、也最受重视的自然界的规律性运动变化。因此,季节气候和物候相互联系的周期性变化从一开始就是“天地之道”所涉及的核心内容。

季节气候的变化与天象的运动总是相互联系在一起的,因为它们都是广义之“天”的一个部分。在“观象授时”的上古时期,与农时相联系的天象、气候和物候是“知天”以保证农业生产顺利进行的必要条件。相关的经验和知识总结在春秋战国时期已经有了一个形态初具的系统。两汉之际,这方面的成就随着理论的进一步完善而更加显著,《吕氏春秋·十二纪》、《礼记·月令》、《逸周书·时训解》、《淮南子·天文训》和《时则训》都是这方面的代表。其中,《礼记·月令篇》有以规律的天象(昏旦中星和日躔所在)来计时(确定十二月份),将一年中各个月份中所出现的各种典型气候和物候按照发生的先后次序作了系统的描述。《逸周书·时训解》对各种气候和物候发生的时间先后则描述得更加周详。它将一年分为二十四节气,每个节气管三候,每五日一候,一年中按时间顺序共有七十二种具有典型意义的气候和物候发生。在对一年十二月七十二候的具体气候和物候变化进行有序描述的基础上,作为一种核心理念,《月令》等文献中把四时万物(主要是动、植



物)变化的规律和趋势概括为:春生、夏长、秋收(杀)、冬藏。《逸周书·周月解》篇中就有这样的明确表述:“万物春生,夏长,秋收,冬藏。天地之正,四时之极,不易之道。”《吕氏春秋·十二纪》通篇的结构也是按照春生、夏长、秋收(杀)、冬藏(哀)的顺序展开的,无怪乎《史记·太史公自序》在论阴阳家之得失时有如此之论:“夫春生、夏长、秋收、冬藏,此天道之大经也。”这也说明作为“月令”图式的一个重要组成要件,这样一种天地演化图式的观念在秦汉时已经成为一种被广泛接受的共识。

作为一种演化图式,其由经验上升为理论的标志不仅在于它总结出了气候和物候变化的基本规律,更重要的还在于它对气候和物候的这种规律性变化的根本原因或动力所给出的理论上的解释。自然界的万物为什么会有周期性的运动变化?对于这一具有某种普遍意义的疑问,战国以后,人们所给出的答案在核心观念上已趋于惊人的一致,即认为这并非是万物本身自然而然的属性,而是万物受到某种物质力量作用的结果。《吕氏春秋·孝行览》有云:“春气至则草木产,秋气至则草木落。产与落或使之,非自然也。”意思很明确,草木春生秋落不是一种自然的属性,而是有某种力量促使的结果。这种在自然现象背后起着主宰和促进作用的力量,在趋于统一的生成程式中很自然地被归结于“气”,更具体地说是阴阳之“气”,五行之“气”的造化。所谓“天地之道,以阴阳二气而造化万物;人生之理,以阴阳二气而长养百骸”,“造化之道,一阴一阳而矣”(张介宾《类经附翼》)。

正是借助阴阳、五行这类抽象的观念符号,一个能够模拟、推衍天地运动变化的演化图式才得以真正“形神俱备”。在阴阳五行的观念框架里,气候和物候随节气的更替而发生周期性变化的根由是一年周期性的阴阳消长和五行递代休旺的结果,阴阳五行是支配

万物运动变化的根本力量。这样,一个千姿百态、变化万端的宇宙世界通过阴阳五行的符号转换而成为观念中可以认知的对象。由此,天、地、人有了互释的话语基础,形上之“道”与形下之“器”之间也有了一个妥贴的中介。在这样的一个宇宙图景中,以贯通天人为根本宗旨的易学理所当然地成为一个核心的话语资源。

第二节 易道的阴阳五行结构

虽然“一阴一阳”之道已经作为了一种核心思想在《易传》中有了详细的阐述,但就《易传》中的这些相关内容而言,主要还是一种义理的观念性诠释,相应的象数结构还显得相当粗糙。随着阴阳五行在获得长足发展的天文、历法、医学、气象等诸多学科领域内广泛的结构应用,与这些学科有着密切关联的易学因此而获得了丰富的用于结构建设的资源。由于作为易学结构基元的易卦卦象符号与阴阳观念具有先天性的亲和力,使得阴阳观念有了一个可以进行符号化表征的形式系统。随着五行思想的融入,阴阳五行之学与易学通过这个形式系统的建构而更紧密地结合在一起,相得益彰。这种结合在汉代发展到了高峰,并使得阴阳五行与易学成为一个统一的有机整体。

汉代是易学史上一个举足轻重的关键时期。由于先秦易学的传授历经秦火之后并未中断,使得汉易的发展有了得天独厚的基础。汉武帝尊儒术,力倡经学,《周易》又被尊奉为六经之首,对《周易》研究和解说也成了专门的学问,这就为汉易取得前所未有的发展和光大提供了坚实的保障。从易学史的角度来看,汉易最主要的成就是形成了一个以卦气说为核心的哲学体系和象数结



构图式,它不仅在易学发展中起到承前启后的重要作用,而且对中国哲学史、学术思想史乃至文化史都有深远的影响。

一、卦气说

卦气说最主要的特点是融天文历法、阴阳五行、人事灾异的占验为一体,形成了一个易理、占候之术、宇宙图景相统一的结构图式。形制初具的“卦气”说从文献记载来看,首见于西汉孟喜所著《孟氏章句》。此书在唐代尚存于世,《新唐书·艺术志》中有“孟喜章句十卷”的记载,故唐人僧一行得以见之。孟氏之说的要义如《新唐书·历书》一行释“卦议”所云:“十二月卦出于孟氏章句,其说易本于气,而后以人事明之”。据此可以推知,孟氏卦气说的核心内容,是以阴阳之气的消长来解释《周易》,以《周易》卦象来解说一年节气的变化(即以六十四卦配四时、十二月、二十四节气、七十二候),并以此来推断人事的吉凶。这些内容正是卦气说的要旨。沿循这个理路,可以将卦气说的相关理念追溯到更早的时期。“三易”之一的《归藏》有“复子,临丑,泰寅,大壮卯,夬辰,乾巳,姤午,遯未,否申,观酉,剥戌,坤亥”(马国翰《玉函山房辑佚书·一》)的文句,其说与孟喜的十二辟卦的概念完全吻合。除此之外,在唐人陆德明《经典释文》和李鼎祚《周易集解》中得以保存只言片语的《子夏易传》中也可以找到与卦气观念有关的内容^①。

对于阴阳消长与四季寒暑变化的内在联系,汉代的相关认识已经相当细致周备。在《史记·律书》、《说文解字》以及《释名·释天》等文献中,对于十二个月份内阴阳之气的消长变化形诸于万物已有了详尽的记述:

^① 参见刘大钧:《“卦气”溯源》,载《中国社会科学》2000年第5期。

子(十一月):“日冬至一阴下藏,一阳上舒”,“阳气踵黄泉而出”,“阳气任养万物于下。”(《史记》)

“阳气始萌孳生于下”(《释名》)。

“阳气动,万物滋入以为备”(《说文》)。

丑(十二月)“阳气牵引万物出之也”,“地虽冻,能冒而生也”(《史记》)。

“寒气自屈纽也”,“时未可听物生,限止之也”(《释名》)。

“万物动用事”(《说文》)。

寅(正月):“阳气动,去黄泉欲上出,阴尚强也。”(《说文》)

“万物蕤生”,“万物始生寅然”(《史记》)。

卯(二月):“万物冒地而出。”(《说文》)

“阴阳相夹厕也”,“万物剖符甲而出”(《史记》)。

辰(三月):“阳气动,雷电振民,农时也,物皆生。”(《说文》)

“万物皆伸舒而出”(《释名》)。

巳(四月):“阳气已出,阴气已藏,万物见,成文章。”(《说文》)

“阳气已尽。”(《史记》)

“阳气毕布”,“物皆生布散”(《释名》)。

午(五月):“阳气午逆阳,冒地而出。”(《说文》)

“阴阳交”,“阳道竟”,“阳气下注”,“阴气幼小”,“万物始衰”(《史记》)。

“阴气从下而上,与阳相忤逆”,“物皆附丽阳气以茂也”(《释名》)



未(六月):“万物皆成”,“万物就死。”(《史记》)

“日中则昃,向幽昧也”(《释名》)。

申(七月):“阴气成体自申束。”(《说文》)

“阴气之贼万物也”,“阴用事申贼万物”,“万物皆触死”(《史记》)。

“万物皆成其身体,各申束之使备成也”(《释名》)。

酉(八月):“阳气之旅入藏也”,“万物之老也”(《史记》)。

“物皆成也”(《释名》)。

戌(九月):“阳气微,万物毕成,阳下入地也。”(《说文》)

“阴气盛用事,阳气无余”,“万物尽灭”(《史记》)。

亥(十月):“微阳起,接盛阴。”(《说文》)

“阳藏于下”,“阳气之应不用事”(《史记》)。

“收藏万物”(《释名》)。

与这些记述相对照,以《周易》中特殊的十二种卦象即所谓的“十二辟卦”分别与十二月相配,通过这些卦象的阳爻和阴爻的多少及其位序等符号化特征来表示十二月阴阳的消长变化就显得简明、直观和规整:

复 一阳息阴,建子,十一月

临 二阳息阴,建子,十二月

泰 三阳息阴,建寅,正月

大壮 四阳息阴,建卯,二月

夬 五阳息阴,建辰,三月

乾 六阳息阴,建巳,四月

姤 一阴消阳,建午,五月

遯 二阴消阳，建未，六月

否 三阴消阳，建申，七月

观 四阴消阳，建酉，八月

剥 五阴消阳，建戌，九月

坤 六阴消阳，建亥，十月

“辟”意为譬喻、类比。十二辟卦十分形象地反映了一年十二个月中阴阳的消长过程，以及各个月份中阴阳之气的比例。这种量化的阴阳结构与历法有很大的关系。“夫历者，纪阴阳之通变，极往数以知来，可以迎日授时，先天成务者也”（《隋书·卷一七》）。历法是与天地运行之道关系最为密切的一个专门的知识系统，在一个以阴阳五行为宇宙图式基本架构的时代里，历法数量化结构也必须得到阴阳五行的诠释。在历法与阴阳五行观念相互融合的过程中，历法的数量模式又为阴阳五行的数量化提供了最具合理性的借鉴蓝本。随着天文观测水平的提高，基于观测和推算而制订的历法也日臻精细、完善，以一个简单的线性阴阳消长程式来模拟一年实际的寒暑更替就显得多有牵强。因此，源出于“月令”图式的卦气说在汉代最重要的结构性拓展之一就是孟喜卦气说中的“四正卦”和“六日七分”说。

所谓“四正卦”，就是以坎、震、离、兑四卦在空间方位结构上正居北、东、南、西四方，在时间结构上分主冬、春、夏、秋四季，其中每卦六爻，共二十四爻分主一年中的二十四节气。图6-1是朱震在《汉上易传》中引李溉卦气图所制的四正卦图。

孟氏的这个四正卦之说主要来于当时天文历法的最新成果和《易传·说卦》中的有关提法，是历法与易学相结合的产物。时令节气的观念在以农耕为主的古代中国社会中起源很早。在春秋时期，已有“分”、“至”、“启”、“至”的概念以代表八气。《吕氏春秋



·十二纪》、《月令》、《灵枢经·九宫八风》以及《周髀算经》中对八气说都有所发展。汉代以降,节气说更趋完备。《淮南子·天文训》中已有了准确、详细的二十四节气的记载,其所用名称与排列顺序至今仍有广泛使用。这些成果为孟喜四正卦说提供了充足的历法依据。而关于卦与方位、四时的配合,孟氏四正卦说主要得之于《易传·说卦》中所谓“万物出乎震,震,东方也……离也者,明也。万物皆相见,南方之卦也。……兑,正秋也,万物之所说也。……坎者,水也,正北方之卦也”的说法。

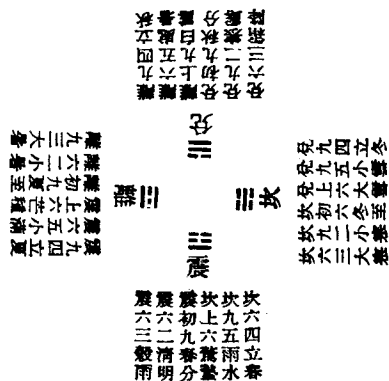


图 6-1 四正卦图

四正卦说在易学史乃至思想史上具有重要意义的原因之一就是它是图式化的时方相应观念的典型代表。所谓“时方相应”就是认为“节气与方位之间有对应关系,四方与四时、八方与八节、十二方与十月、二十四方位与二十四节气之间无论是在气候、物候方面,还是在阴阳五行的多少衰盛方面,都具有同等意义”^①。时

① 鄯良:《三才大观》,第258页。

方相应的核心思想是时空统一,这种观念的形成应该与天地的周期性运动认识有关,是可以测量的四维时空模型化的根本依据所在。后世各种形式的时空组合都是这一理路的展开,易道的推衍也不例外。

孟喜另外一个对后世易学产生深远影响且在其卦气说中占据重要位置的学说是“六日七分说”,即以《周易》六十四卦中除坎、震、离、兑分主四方、四时外的其他六十卦与一年的三百六十五日又四分之一日、七十二候相配,其中,一日分为八十分,则全年为六十卦均分后每卦各主六日七分。此外,孟氏还将每一节气分为初、次、末三候,一年二十四节气细分为七十二候,再将六十卦与之相配,以中孚卦配十一月冬至初候,作为一年节气之始。

卦气说是融入了天文历法的一种新的象数理论形态,它将象数易学的两个立足点——卦象和蓍数的外延做了有效的扩展,使得“弥纶天地之道”的易道从观念上的凌空虚蹈落实在周期性天地运行过程的结构图式之中。这种话语的转换具有革命性的意义,尽管相关的观念在《周易》已有局部的体现,但运用易卦符号系统地图解天地及其运行规律并形成相应的理论阐述却是汉易的突出贡献。从此,作为通天手段之一的易占才从一事一应的具象分析转向结构化的“道”的“数理”推演和衍说。孟喜之后京房等人在此理路上的发展,使得这套理论在结构形式上日臻完善。

京房的卦气说在孟喜之说的基础上又有所发展和革新,其中最主要的改变是在以卦爻配一年之日数时,将坎、离、震、兑作为四正卦,并同样纳入到一年的日数之中,即以六十四卦三百六十四爻配一年之日数,其具体的日数分配是,四正卦的初爻,亦即主冬至、夏至、春分、秋分之爻,各为一日八十分之七十三;颐、晋、升、大畜四卦各为五日十四分;其余各卦皆为六日七分。这样,四正卦中坎



当十一月，离当五月，震当二月，兑当八月，其他四个本卦则乾当十月，坤当七月，巽当四月，艮当正月，八卦卦气由此俱备。

卦气的要质是阴阳二气，所谓“积算随卦起宫，乾坤震巽坎离艮兑，八卦相荡，二气阳入阴，阴入阳，二气交互不停，故曰‘生生之谓易’，天地

之内无不通也”（《京氏易传》）。阴阳二气的升降变化是卦爻象变易的根本原因，由于阴阳二气的变化，卦爻才有相交、相荡、相争、相合、升降、消长。尽管结构细节不尽相同，但这样的一个理路在各种卦气说中都是一脉相承的。

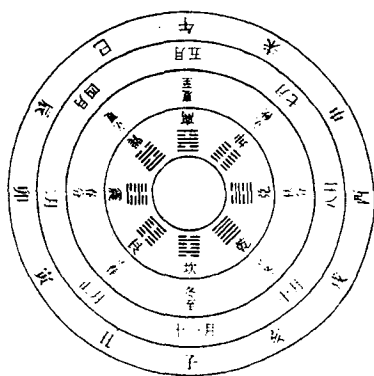


图6-2 八卦卦气图

二、卦序说

卦序指的是在一个结构系统内八卦或六十四卦的排列次序。八卦的卦序有多种形式，其中，以所谓先天八卦和后天八卦为最基本的两种形式，其他形式也各有所本。六十四卦的卦序更为复杂，所体现的社会意识形态、伦理道德观念和宇宙图景各不相同。作为易道的一个重要体现形式，卦序也是象数易学的核心命题之一。

早在“三易”并用之际，就有所谓“连山”序、“归藏”序和“周易”序，三种不同的卦序是三种占法相互区别的主要标志之一。就周易系统本身而言，卦序也各有千秋。通行本《周易》中的六十四卦是依据《易传·序卦》中提出的原则进行排列的，分为上下经，上经三十卦，下经三十四卦。近人黄元炳在《易钥》一书中对此卦序所蕴含的哲理进

行了总结,认为该卦序“赞天地化育”、“明天人之道”、“象进化之序”、“度阴阳之数”、“察消长之理”。由于乾坤二卦居于诸卦之首,意味着乾坤在六十四卦、天地在宇宙万物中的决定意义,这也反映了乾与坤的阴阳矛盾运动是构成易生生不息的根本原因,体现了对世界万物矛盾双方的高度抽象概括。下经以咸恒二卦为开端则反映了人类进化的历史,说明人类是宇宙发展变化的结果。以既济、未济收束全篇,则标志万事万物一个阶段性发展过程的终结,且意味着在这个终结中又孕育着一个新的开始。显然这样的一个卦序具有浓厚的人文气息。除了《序卦》之外,通行本《易传》中还有一篇《杂卦》,提出了与《序卦》卦序有所不同的另一种卦序,它的一个主要特点是将六十四卦错杂编排,两卦一对,一正一反。王夫之于此有论曰:“杂者,相同之谓也。一彼一比,一往一复,阴阳互见,而道义之门启焉。”(《周易内传》)《杂卦》与《序卦》互相补充印证,同样是对立统一思想的具体体现。

帛书本《周易》与通行本相比,在结构上有一些明显的差异,其中卦序的不同是一个主要的方面。首先,帛书本八经卦的卦序就有别于先天、后天之序。帛书《易赞》云:“天地定位,(山泽通气),火水相射,雷风相薄。”^①据此可以绘出一个相应的八卦方位图(图6-3):

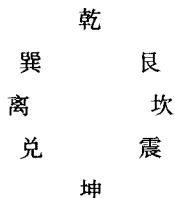


图6-3 帛书《周易》八卦方位图

① 陈鼓应主编:《道家文化研究》第三辑,上海古籍出版社,1993,第430页。



从图中由左向右旋转,依次取八卦,可得:乾、艮、坎、震、坤、兑、离、巽,这就是帛书《周易》六十四卦上卦的取序。图中,以天、地、山、泽对举之序,依次右旋取卦,可得乾、坤、艮、兑、坎、离、震、巽,此即帛书《周易》六十四卦下卦的取序。帛《易》卦序的这种特点说明,“帛《易》卦序既包含了八卦取象的观念,也充分贯穿了阴阳对立、交错观念”^①。“帛书的卦序,反映的是重卦中内卦、外卦的变化,这说明了帛书易学以卦的变化为考察视角的思想特征”^②。

孟喜的四正卦和“六日七分”说的六十卦配日也是一种卦序的形式。它是其卦气说的符号化表征。其内在理路是阴阳二气的消息盈虚,与通行本卦序一样,都是理念化的不同表达形式。帛书本的卦序则与二者有明显的不同,它更倚重于作为符号的易卦本身的结构形式和变化规律(比照以“数量”概括数字结构和运算的内在规律,这里可以用“象理”来概括统称易象符号内在的结构和变化规律)。在八卦的排列方式中,有两种最基本的象理结构,一是所谓天地卦序,即前述之先天八卦的序列,其排序是乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤。如果将阴阳爻分别用今天的二进制数字0、1来表示,则这个卦序是一个非常标准的顺序数列。二是所谓的父母卦序,即按照易传《说卦》中的说法,以阴阳爻在卦中的爻位为准则,以乾、坤为父母,以震为长男、坎为中男、艮为少男,兑为少女、离为中女、巽为长女,帛书《周易》卦序中八卦经卦的排列就是这种卦序中六子的少长之序。

这是一种具有倾向性的治易思路的转换,在这里,原先起着

① 李学勤:《周易经传溯源》,第205页。

② 邢文:《帛书周易研究》,人民出版社,1997,第97页。

“现场指导”的各种天道和人道观开始退居“幕后”，易卦卦象符号本身的结构理路开始浮现在操作的层面上，这意味着易学的话语建构已不局限于理念的表述，符号的结构开始成为一个重要的关注对象。在这一理路上，沿着帛书的《周易》卦序的思想，京房的八宫说是一个重要的里程碑。

所谓“八宫”，即八经卦按照父母生六子的长少之序，以乾、震、坎、艮、坤、巽、离、兑八个本卦的重卦为“八宫卦”或“八纯卦”，每一宫卦又统率另外七个卦，宫卦称为上世，所统七卦依次为一世、二世、三世、四世、五世、游魂、归魂，所谓“易有四世，一世二世为地易，三世四世为人易，五世八纯为天易，游魂、归魂为鬼易”（《京氏易传》）。其排序如图6-4所示：

	八 宫 卦							
上世(八纯卦)	乾	震	坎	艮	坤	巽	离	兑
一世	姤	豫	节	贲	复	小畜	旅	困
二世	遯	解	屯	大畜	临	家人	鼎	萃
三世	否	恒	既济	损	泰	益	未济	咸
四世	观	升	革	睽	大壮	无妄	蒙	蹇
五世	剥	井	丰	履	夬	噬嗑	涣	谦
游魂	晋	大过	明夷	中孚	需	颐	讼	小过
归魂	大有	随	师	渐	比	蛊	同人	归妹

图6-4 八宫卦次图

详审该图，可以清楚地条理出各宫卦及所率各卦的排列规律。在八宫卦中，每宫之卦的排列都是以爻变为序，以乾宫为例：

乾卦：六爻皆阳，所谓“纯阳用事”（《京氏易传》，下同）。

姤卦：初爻变阴，所谓“阴爻用事”，“阴遇阳，”。

遯卦：二爻再变为阴，所谓“阴爻用事，阴荡阳”，“阴来阳退”。



否卦：三爻亦变为阴，则内卦变坤，所谓“内象阴长，天气上腾，地气下降”。

观卦：四爻继之变阴，所谓“内象阴道已成”。

剥卦：五爻随之变阴，所谓“柔长刚减，天地盈虚”，“天气消灭”。

晋卦：四爻再变返为阳，“阴阳反复，进退不居，精粹气纯，是为游魂”。

大有：内卦变返为乾，所谓“卦复本宫曰大有，内象见乾是本位”。

这就是乾宫八卦从纯阳气盛（乾），至阴渐生而浸阳（由姤至剥），以至于阳不可尽剥，复游徙以居外卦四位（晋），和阴退阳伏，阳归本位，内卦变乾（大有）的全过程。这一过程，实际上是乾宫八卦从初爻开始，阴阳消长、逐爻变化的结果。

以卦为基本单元、爻为基本元素来建构卦象，是京氏易学的主要内容。除了通过卦序来表征阴阳消长转化的过程以此贯通天地人三才之外，世应说和飞伏说也是与八宫说密切相关的重要内容。与八宫卦通过卦与卦之间的关系来彰显某些结构性的观念有所不同，世应说和飞伏说着眼的是一卦六爻之间的结构性关联及其意义。

来源于占筮过程中断卦的一个重要原则，京房认为一卦的吉凶主要决定于其中的一爻之象：“定吉凶只取一爻之象”（《京氏易传》），此爻即是全卦的卦主。有主还须有从与之相应，这个从主之爻就是卦主“世爻”的“应爻”。确定世、应爻的根据是八宫爻变原则。一世卦初爻变，故初爻为世，四爻为应；二、三、四、五世卦及游魂卦依所变之爻位类推；归魂卦三爻及以下二爻全变，故以三爻为世，上爻为应；八纯卦则以上爻为世，三爻为应。除此之外，京房还以六爻的爻位关系比附人事，将其分为六等，以初爻为元土，二

爻为大夫，三爻为三公，四爻为诸侯，五爻为天子，上爻为宗庙。由于世应爻的不确定性，社会中的不同阶层在易卦中所发挥的作用也有所变化，从而形成结构性的一个象征系统。这其实是对《易传·系辞》所谓“列贵贱者存乎位”说法的一种发挥。

京氏飞伏说的着眼点在于卦的阴阳变化形式。在京房看来，阴阳变化往往处于隐显、有无、往来等状态，显见者为飞，隐蔽者为伏；有者为飞，无者为伏；来者为飞，往者为伏。以乾、坤二卦为例，乾卦六爻皆阳而坤卦六爻皆阴，则乾坤互为飞伏。京房注乾、坤二卦有云：“六位纯阳，阴象在中，阳为君，阴为臣；阳为民，阴为事。阳实阴虚，明暗之象，阴阳可知。”“阴中有阳，气积万象，故曰阴中阳。阴阳二气，天地相接，人事吉凶见乎象”。由此可见，所谓飞伏，实际上是就阴阳之爻而言，阳爻显，则阴爻伏；阴爻显，则阳爻伏，阴阳二爻互为飞伏。根据这一原则，易卦中凡卦画阴阳相反者皆互为飞伏，如八卦中乾与坤、震与巽、艮与兑、坎与离均互为飞伏。卦的飞伏关系关键取决于爻，即由爻之飞伏决定卦之飞伏。京房有云：“阴阳升降，反归于本，变体于有无。吉凶之兆，或见于有，或见于无。阴阳之体，不可执一为定象，于八卦阳荡阴，阴荡阳，二气相感而成体，或隐或显，故《系》云：‘一阴一阳之谓道。’”（《京氏易传》）

京氏飞伏说的理论基础是卦气思想。根据卦气理论，阳气鼎盛之时，阴气则潜伏其中；阴气兴盛之季，则阳气暗藏其中。将阴阳互显互藏的观念推广到《周易》六十四卦三百八十四爻中，就是飞伏说。“京氏飞伏说以阴阳变化的规律为基础，揭示了《周易》爻与爻之间、卦与卦之间的内在联系，即阳爻伏阴爻、阴爻伏阳爻，阴阳两爻相互包含、相互联系，从而使卦的关系也发生变化，由原来的外在联系形式（阴阳两爻互易使一卦变成另一卦）深入到内



在的联系形式(阴阳爻互含,使一卦含另一卦),极大地丰富了卦爻关系的理论,为象数易学家注易提供了新的资料和方法”^①。

三、纳甲说

纳,有纳入之义。所谓纳甲说,是将历法中的天干地支纳入到易卦的结构之中。此说始倡于京房。他将八宫卦各配以十天干,其各爻又分别与十二地支相配。具体原则是:“分天地乾坤之象,益之以甲乙壬癸。震巽之象配庚辛,坎离之象配戊己,艮兑之象配丙丁。八卦分阴阳、六位、五行,光明四通,变易立节。”(《京氏易传》)

按照京房提出的这个原则,纳甲的具体方法就是:乾纳甲壬,其内卦纳甲,外卦纳壬;坤纳乙癸,其内卦纳乙,外卦纳癸。其他六卦依次是:震纳庚,巽纳辛,坎纳戊,离纳己,艮纳丙,兑纳丁。以此为据,其他别卦也可以纳入天干,其法为:将一别卦的内外卦视为分别由纯卦的内外卦组成,其纳甲皆从纯卦内外卦。除了天干以外,地支也须纳入易卦的卦符系统之中才能构成完整的纳甲理论。纳支的基本原则是:阳起子顺行,阴起未逆行。具体方法是:在八纯卦中,将十二支分别纳入四阳卦(乾、震、坎、艮)和四阴卦(坤、巽、离、兑)之中,阳卦纳阳支,阴卦纳阴支,具体的配例详见下页图6-5。

三图时期吴人陆绩在注释《京氏易传》时对八卦与天干组合的依据有这样的诠释:“乾坤二分,天地阴阳之本,故分甲乙壬癸,阴阳之终始。庚阳入震,辛阴入巽,戊阳入坎,己阴入离,丙阳入艮,丁阴入兑。”这就是说,乾坤纳甲乙壬癸,在于“乾坤者,阴阳之根本”(《京氏易传》),乾为天阳,坤为地阴,六十四卦始于阴阳,阴

^① 林忠军:《象数易学发展史》(第一卷),齐鲁出版社,1994,第86页。

阳贯穿于六十四卦之中。从易卦象征的事物来看,天地为万物之始,万物皆由阴阳之气构成,阴阳二气为万物之本。而历法中的天干,甲乙为始,壬癸为终,甲壬为阳,乙癸为阴,故乾纳甲壬,坤纳乙癸。至于其它六卦与干支的配法,也是按照卦性,依照父母卦的少长之序,阳卦配阳干,阴卦配阴干,如震阳配庚,巽阴配辛,等等。

	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	兑
上爻	壬戌	癸酉	庚戌	辛卯	戊子	己巳	丙寅	丁未
五爻	壬申	癸亥	庚申	辛巳	戊戌	己未	丙子	丁酉
四爻	壬午	癸丑	庚午	辛未	戊申	己酉	丙戌	丁亥
三爻	甲辰	乙卯	庚辰	辛酉	戊午	己亥	丙申	丁丑
二爻	甲寅	乙巳	庚寅	辛亥	戊辰	己丑	丙午	丁卯
初爻	甲子	乙未	庚子	辛丑	戊寅	己卯	丙辰	丁巳

图 6-5 八卦纳甲图

东汉魏伯阳在其所著《周易参同契》中,在道家炼丹术的框架内,根据京氏的纳甲法以卦象附会月相,以各种月相出现的时间方位作为各卦所纳之干:

三日出为爽,震受庚西方;八日兑受丁,上弦平如绳;
十五乾体就,盛满甲东方。……七八道已訖,屈折低下
降,十六转受统,巽辛见平明。艮直于丙南,下弦二十三,
坤乙三十日,东北丧其明。节尽相禅与,继体复生龙,壬
癸配甲乙,乾坤括始终。

在一个农历月内,月相的盈亏可以用直观性的卦象符号来模拟,即以卦象中的阴爻象征月相之魄,以阳爻象征月相之明,则一卦中的阴阳爻比例及其位置上下就可以象征月相明魄的大致程度及上、下弦。这样,就可以以离坎代表日月,其他六卦代表月相的



盈亏,再根据盈亏在昏旦出现的方位及其对应的天干“坐标”,来确定八卦与天干的匹配关系。魏氏的月体纳甲说“本不为明易,但假此以喻其行持进退之术耳”(朱熹《参同契注》)。

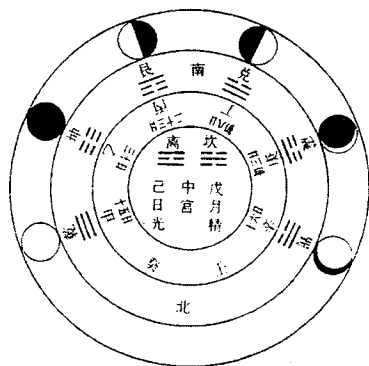


图 6-6 月体纳甲图

作为纪日的符号,干支的起源甚早,殷商时期的甲骨书契上已有干支纪年的记录。干支文字符号的原始意义及排列序位,指的是生物的生、长、化、收、藏,用以代表万事万物产生、发展、壮大、消弱、灭亡、更生的整个过程。干支中的天干和地支在古代是一种“树干”与“枝杈”的关系,《白虎通·姓名》篇中就有这样的表述:“甲乙者,干也;子丑者,枝也。干为本”。在实际应用以纪时的过程中,干支相互配合,是中国以 60 为循环基本周期的独特概念中表示时间单元的经纬线索。六十甲子最初只用以纪日,汉代以后才用以纪年、月和时。干支在年、月、日、时四个不同单位的周期循环的配合和衔接有着严格的规则,萧吉在《五行大义·配干支》中就这个规则有如下的说明:

干不独立,支不虚设,要须配合,以定岁、月、日、时而

用。……其支干相配，岁、月、日、时并然。立岁之元，起于上元甲子；立月之元，起甲己之岁，十一月甲子；立日之元，六旬起自甲子；立时之元，冬夏二至后，得甲己之日，夜半起甲子。四事皆以甲子为首也。

在时、日、月、年四个循环周期中，干支纪日不受回归年、节气之类天文周期的限制，因而干支与它所表示的日之间不存在天文上的对应意义，也就是说，日干支不能反映任何天体运行的位置或状态。干支纪年源于太岁纪年，而太岁纪年又源于岁星的运动，所以干支纪年中的岁支在最初是有具体天文背景的。但是，由于“岁星”的超辰现象，岁支所反映的岁星位置与岁星的实际位置之间的差距越来越大，使得干支纪年逐渐脱离了岁星的实际行度而成为纯粹的纪年符号。干支纪月中的月支原为北斗七星的斗杓指向（指斗纲所建），故而月支也是有天文意义的一种纪时系统。无论是以及太阳月（节气）还是以阴阳合历的月份而言，每一个月支都有相应的太阳周年视运动位置（即日躔），所以，尽管由于岁差的缘故，后世的月支与最初所定位的斗杓指向已有不同，但月份的周期仍有其天文意义。纪时与纪月法相似，时支具有天文学意义，反映太阳的周日视运动位置；时干则不具备这样的天文意义，只是随日干而异。上述这些特征与天干以 10 为基本周期单位而地支以 12 为基本周期单位所依据的背景有很大关系。很明显，12 作为一个循环单元，与月地的周期性相对运动有直接的关系，而 10 却缺乏类似的天文背景。

在时方相应的观念之下，原本用以计时的干支符号系统也被用来表示方位。《淮南子·天文训》中就有系统地以干支与九州诸国相配的记载。在定形的方位结构中，十干以甲乙、丙丁、庚辛、壬癸分别表东、南、西、北四正方，戊己表示中央或四维；十二支中，



以卯、午、酉、子分居四正之位，其余八支夹四维之位。后世在各种方术中广泛使用的“二十四向”则一般是用除位居中央的戊己之外的八干加十二支再加乾、艮、巽、坤四个易卦来表示地平方位，是一个全方位的“坐标系”。

在阴阳五行的大结构中，干支系统自然也被纳入在内。干支的阴阳属性是由干支在各自的序列中所处位置的奇偶数性决定的，奇数位为阳，偶数位为阴。十干分阴阳在春秋战国时即已有之。至于干支的五行属性，《淮南子·天文训》中有如下之说：

甲乙寅卯，木也；丙丁巳午，火也；戊己四季，土也；庚辛申酉，金也；壬癸亥子，水也。

十干的五行属性基于十干与方位的对应关系，甲乙为东方，东方为木之位，故甲乙属木。其它依次类推。十二支的五行属性来源于十二支与十二月的关系。十二月份为四时，分别为木、火、金、水之气旺盛主时之季（土不独主时而寄旺于三月辰、六月未，九月戌，十二月丑这所谓四季之月各十八日，故以辰、戌、丑、未属土），所以就以各支在其所代表的月份所在的“时”（季节）定其五行属性，即寅（正月）、卯（二月）在春，春木旺，故寅卯属木，其余仿此。

用现代的观点来看，时方相应的干支系统很像是一个多维的时空坐标系，纳甲理论将这样的—个“坐标系”叠加在易卦的卦象体系中，就使得原本与某种具象相应的卦象符号具有了抽象的时空结构，卦与卦、爻与爻之间也有了某种更具体的规则可循。正因为如此，这样的结构的形成可以在更广泛的领域中应用，而易占本身也获得了方法的全面更新。汉代以后，对筮占的工具和方法有着革命性改造的“火珠林法”，正是“祖于京房”（张行成《元包数

总义》),而易道的结构图式也由过去的阴阳扩展为阴阳五行。

由于五行的引入,使得易卦的卦性关系中增加一项新的结构层次。

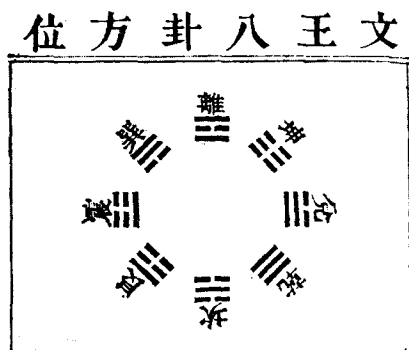


图 6-7 后天八卦方位图

八卦的五行属性分别是:乾兑为金,坤艮为土,坎为水,离为火,震巽为木。这种划分与八卦“后天”卦序的方位分布有直接的联系(图 6-7)。这种卦性划分使得八卦有了新的类型区分,也使得六十四别卦每个卦的上下卦之间有了新的关联,这种关联就是在战国五行相克基础上发展起来的五行相生相克说。不过到了京房那里,五行的相生相克不仅简单地表现为线性的“串联”,还包含了对立性的“冲”的概念。“冲”指的是相向对立,徐昂说:“所谓冲者,克在其中矣”(《京氏易传笺·卷三》),具体说来就是在五行的时空图式结构中,对应于时间(通过是季节)或方位的对立性结构相应的五行关系,如金与木、火与水。将这种理路应用于十二支中,就是子午相冲、丑未相冲、寅申相冲、卯酉相冲、辰戌相冲、巳亥相冲。这样,易卦的爻与爻之间也由于纳支而存在一种相冲关系。八纯卦以及无妄、大壮二卦就是这样的六爻所属地支皆相冲的



“六冲卦”。除了“冲”的关系之外，还有所谓的“合”，即五行之间相生、相比、相同、相交的关系，如子丑合土、寅卯合木、卯戌合火、辰酉合金、巳申合水、午未合土等；“刑”，即五行之间刑害、制约的关系，如寅刑巳、巳刑申；子刑卯，卯刑子；丑戌相刑，未辰相刑，辰午酉亥自刑等所谓“三刑”。虽然这些具体的“合”、“刑”之则不尽出于京房，但就其思想源头而言，都是京氏五行理论指导下的产物。

无论是卦气说、卦序说还是纳甲说，说到底其实质都是试图将易道的结构阴阳五行化，其意义朱伯崑先生有很好的概括和总结：“从哲学史上看，孟京易学，特别是京房易学，通过其卦气说，建立一个以阴阳五行为世界间架的哲学体系。这个体系是汉代阴阳五行学说的发展。京房将八卦和六十四卦看成是世界的模式，以为《周易》既是自然界又是人类社会的缩影，作为世界变易的基本法则即阴阳二气的运行和五行之气的生克，即表现在八卦和六十四卦及三百八十四爻之中。这样，便将西汉以来的自然哲学更加系统化了。尽管他将《周易》中的筮法，引向占候之术，宣扬了天人感应的迷信，但他提出的世界图式对后来的哲学家们探讨世界的普遍联系很有启发的意义。特别是他以阴阳二气解释《周易》的原理，借助于当时天文学的知识和理论，阐述《周易》经传中关于事物变化的学说，这是对先秦易学的一大发展。……这对后来的哲学家探讨世界的本原及其运动变化的规律，都起了重要的影响。”^①

^① 朱伯崑：《易学哲学史》（第一卷），第155—159页。

第三节 《易纬》：天道易说

今人邓立光有论于易学的象数哲理，曰：“宇宙之原以直觉把握之，遂有易道生生之义。易道所一阴一阳也，阴阳消长，天地之变化存焉。……事象皆可类化，卦爻纳象遂为可能；同卦之象具同一结构性之位，天道生化亦由象而显。状写气化之谓象，观象而知变，以体阴阳之消息；理写气中，气运乃示天理之流行。……由气化而言之，《周易》与合阴阳五行乃为必然。……及西汉易家究心于气化宇宙，遂有卦象之扩大与系统化。《周易》成卦法含天象变化之义，天象变化为阴阳消息之显相，故以天象配卦乃自然而然者。焦贛、京房以值日卦下看所占之卦象以决吉凶，即天象连系占验之一法也。”^①

春秋以降，夏、商、周三代旧有的政治体制和文化秩序分崩离析，与旧时代相应的以“天命”为核心的天道观也遭到怀疑和解构，一个出于人的理性思辨、具有形而上学意义的“道”作为宇宙的源起和本体被以老子为代表的道家思想者首先提出。战国以后，“道”的概念为主要的诸子流派所吸收和发挥，具有自然意义的宇宙之“天”的观念也逐渐与“道”的概念相融合。战国后期至秦汉之交，天文、数学、音律、医学等学科的发展开拓了人们对世界和自身的认识，诸子百家在趋于融合的过程中，形成了一股“究天人之际，通古今之变”的思潮，古老的阴阳五行思想与这些思潮相结合，渐渐发展成为一套在逻辑结构上显得相当系统、规整的理论

^① 邓立光：《象数易镜原》，第205-209页。



体系中。在这个理论体系，“道”的根本意义被归结于“天”之“道”即“天道”之中，所以“天道”就取代了原先的神性之“天”、“帝”而成为世界的最高主宰和最终依据。因此，对于“天道”的理解体现在实际操作的层面上就更多地依赖于对体征“天道”的自然变化规律的认识和把握。在这种观念支配下，原先用以探测神意的卜筮开始倾向于寻求理性的支持，天人之间的“交通”需要一种新的具有共识基础的方法，“月令”图式、卦气说等以阴阳五行、天人感应为结构基元和基本原理的新型占术应运而生。对于这类新占术，司马谈在《论六家要旨》中有较为辩证的看法：“夫阴阳、四时、八位、十二度、二十四节，各有教令。顺之者昌，逆之者不死则亡，未必然也。故曰：‘使人拘而多畏’。夫春生夏长，秋收冬藏，此天道之大也。弗顺则无以为天下纲纪，故曰：‘四时之大顺，不可失也’”。从历史的角度看，这套新占术与过去的卜筮相比，在思想观念上有两个明显不同的特点：“其一，它的对象是物质性的宇宙，是对自然的物质显现作解说，不再是卜筮中的人神对话。其二，新占术在占测过程中，偶然性大大减少。阴阳顺逆，五行生克及其中包含的数学、天文、律历学说，使得新占术更多地具有演算的性格，其结果也可能在现实中找不到占验，但结果的得出却是有公式可循的。这两种特征使得新占术成为一种‘人谋’，更多地摆脱了原始文化的特征，而抹上了人文色彩。”^①随着这种新占术话语霸权的建立，秦汉时的卜筮文化也发生了重大的改变。一是从阴阳五行说繁衍出许多新的占术形式，这些占术形式倾向于用“数术”而非“卜筮”来概括。在《汉书·艺文志》的《数术略》中，

^① 徐兴无：《〈易纬〉的文本和源流研究》，载国家古籍整理出版规划小组主办：《中国古籍研究》（第一卷），上海古籍出版社，1996，第265页。

各种占法的排列次序是天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、形法，足见阴阳五行思想在汉代业已成为各种占法的主要理论依据；二是传统的卜筮也开始转变形态，将阴阳五行纳入其新的结构形式之中。《史记·日者列传》中司马季主论卜筮之道有云：“分别天地之终始，日月星辰之纪，差次仁义之际，列吉凶之符。”褚少孙补《史记·龟策列传》，引龟策占卜之书《记》中取名龟之法，就分龟为北斗、南辰、五星、八风、二十八宿、日月、九州、玉等八种，又引卫平对宋元君之语及孔子之语，也均以阴阳刑德五行日辰之说言龟卜之道。

就易学本身的发展理路而言，《易传》虽然将占筮的形而上学哲理与新天道观结合在一起，完成了占法的筮理构建，但对指导实际操作的筮法而言，尚未形成一套体系化的新方法规程。汉代的象数易学正是从这一点入手，通过改变卦序结构，附会律历之学，在阴阳之气的基础上运演阴阳五行的结构变化以体现“一阴一阳”之易道和天道。在这一方面，孟、京易说理论成就和影响最为突出，具有开创性的意义。他们的理论经过后世的进一步发展和整合，最终在《易纬》中得到系统的总结。

一、《易纬》的易道结构

《易纬》是纬书的一个部分。所谓纬书，苏舆在《释名疏证补》中释为“纬之为书，比傅于经，辗转牵合，以成其谊。今所传《易纬》、《诗纬》诸书，可得其大概，故云反覆围绕以成经”。由此可见，纬书是依傍经义产生的，是汉代特殊历史背景下对儒象经典的话语解释。《易纬》是对《周易》经传所作的解释，其文本早佚，部分内容经后人辑佚，现存主要有《稽览图》、《乾凿度》、《坤灵图》、《通卦验》、《是类谋》、《辨终备》、《乾坤凿度》、《乾元序制记》等八



种,其中《乾凿度》“自《后汉书》,南北朝诸史及唐人撰《五经正义》,李鼎祚作《周易集解》,征引最多,皆于易旨有所发明,较他纬独为醇正”(《四库全书·经部一·提要·经类》)。朱伯崑先生也说:“《乾凿度》,从易学史上看,可以说是汉易的‘系辞传’,即汉代易学通论。其对《周易》的性质、八卦的起源、卦爻象的结构以及筮法的体例,都作了解说,乃汉代易学观的代表,对汉唐易学的发展起了很大的影响。”^①

对于《乾凿度》的题名,《易纬·乾坤凿度》卷上引《太古文目》之文释曰:

《乾凿度》,圣人颐乾道浩大,以天门为名也。乾者天也,……乾训健,壮健不息,日行一度;凿者开也,圣人开作度者,度路。圣人凿开天路,显彰化源。

这就是说,《乾凿度》乃寓意于圣人开辟通天之路,以显明万化的本源。这个“通天之路”,就是以卦气说为核心的易道的阴阳五行图式。

甲:卦气理论

卦气的思想几乎在《易纬》各篇中都有相关的表述,从思想的发展脉络来看,《易纬》的卦气思想是孟、京卦气学说的延续和总结。

(一)四正四维说

四正四维是对孟喜四正卦说和京房六卦主二十四节气说的补充。所谓“四正”,就是孟喜的四正卦,即以坎、震、离、兑四卦分主北、东、南、西四方和冬、春、夏、秋四季以至二十四节气。在此框架基础上,《易纬》又以乾、艮、巽、坤四卦为所谓“四维卦”,来进一步

^① 朱伯崑:《易学哲学史》(第一卷),第163页。

规定方位和时间的结构层次，以此说明阴阳变化引起的万物的生、长、收、藏过程。《乾凿度》中有论于这种时方关系曰：

震生物于东方，位在二月；巽散之于东南，位在四月；离长之于南方，位在五月；坤养之于西南方，位于六月；兑收之于西方，位在八月；乾剥之于西北方，位在十月；坎藏之于北方，位在十一月；艮终始之于东北方，位在十二月。八卦之气终，则四正四维之分明，生长收藏之道备，阴阳之体定，神明之德通，而万物各以其类成矣，皆以易之所包也。至矣哉，易之德也。孔子曰：“岁三百六十日而天气周，八卦用事，各四十五日，方备岁焉”。故艮渐正月，巽渐三月，坤渐七月，乾渐九月，而各以卦之所言为月也。乾者天也，终而为万物始，北方万物所始也，故乾位在于十月；艮者止物者也，故在四时之终，位在十二月；巽者阴始顺阳也，阳始壮于东南方，故位在四月；坤者地之道也，形正六月。四维正纪，经纬仲序，度毕矣。

这里，所谓“震生”、“巽散”、“离长”、“坤养”、“兑收”、“乾剥”、“坎藏”、“艮终”皆本于《易传·说卦》中的有关表述。在这个八卦与十二月节气相配的结构中，四正卦用以确定二至二分的顺序，而四维卦则标志阴阳二气运行的终始，即以四维正四时之纪。从阴阳微显、万物终始的过程来看，位居四维的乾、坤两卦是“阴阳之主”：

孔子曰：乾坤阴阳之主也。阳始于亥，形于丑，乾位在西北，阳祖微据始也。阴始于巳，形于未，据正立位，故坤位在西南，阴之正也。君道倡始，臣道终正，是以乾位在亥，坤位在未，所以明阴阳之职，定君臣之位也。（《易



阳为君道，主倡始；坤为臣道，主守成；阴阳各有其职守，君臣各有其定分。这种说法是对卦气说中阳生于子，阴生于午的一种补充，其目的在于确立乾坤乃阴阳之根本的理念，不仅于此，用君臣之道来解释乾坤的方位，是卦气伦理化的一个重要标志，这也是《易纬》思想特征中最突出的地方：

孔子曰：“八卦之序成立，则五气变形。故人生而应八卦之体，得五气以为五常，仁义礼智信也”。夫万物始出于震。震，东方之卦也，阳气始生，受形之道也，故东方为仁；成于离。离，南方之卦也，阳得正于上，阴得正于下，尊卑之象定，礼之序也，故南方为礼；入于兑。兑，西方之卦也，阴用事而万物得其宜，义之理也，故西方为义；渐于坎。坎，北方之卦也，阴气形，盛阴阳气含闭，信之类也，故北方为信；夫四方之义，皆统于中央。故乾坤艮巽，位在四维，中央所以绳四方也，智之决也，故中央为智。故道兴于仁，立于礼，理于义，定于信，成于智。五者道德之分，天人之际也。圣人所以通天意，理人伦，而明至道也。（《易纬·乾凿度》）

以五行配五常，五行分主四时，四时又分属不同的卦气，故而卦气也就具有五常的伦理品德，一年的气候变化就成了人伦之道的一种体现。所以，《易纬》引《京氏易传》之语曰：“故易者所以经天地、理人伦而明王道，是故八卦以建五气，以立五常，以之行，象法乾坤，顺阴阳，以正君臣父子夫妇之义。”

五气、五行与五常相配，其实是在天道与人道之间建立起一种结构性的对应关系，这样，盛行于汉代的天人感应观念就有了更

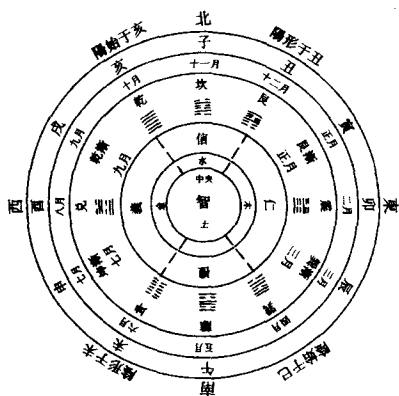


图 6-8 五常八卦方位图

为具体、规则的天——人对应图式。《通卦验》有云：

凡易八卦之气，验应各如其法度，则阴阳和，六律调，风雨时，五谷成熟，人民取昌。此圣帝明王所以致太平法。故设卦观象以知有亡。夫八卦缪乱，则纲纪坏败，日月星辰失其行，阴阳不和，四时易政，八卦气不效，则灾异气臻，八卦气应失常。……夫卦之效也，皆指时卦，当应他卦之气，及至其灾，各以其冲应之，此天所以示告于人者也。

在《通卦验》中，有八卦之气与自然现象、人体健康状况关系的详细论述，其旨皆在于说明八卦之气“不效”而导致自然现象乖异反常，人民多病多灾。这样八卦之气的“不效”就与社会政治建立了某种关联，政治昏暗，社会失序的根源，就归结于不顺从八卦之气的运行之道上。沿着这一理路，《是类谋》和《辩终备》更是将八卦之气与朝代的兴衰更替联系起来，将帝王灭亡的征兆归结于八卦之气的“不效”：



卦气不效之征	将亡帝王之世	将亡帝王隐名	灭亡之卦候	王亡之征(灾异)
震气不效	苍帝		周晚	鼠孽食人,菟群开,虎龙希出,彗守大辰,东方之度,天下亡。
离气不效	赤帝	属轹	候在坎	女为诬,虹蜺数兴。石飞山崩,天拔刀,蛇马怪出,天下甚危,有能改之质,石飞覆,蛇马女讹之凶,多卒贵巛将悔,知师缘出,反可善。
坤气不效	黄帝	次迟	候在艮	名水赤,大鱼出,斗拔纪,天下亡
兑气不效	白帝	讨吾	候在震	日象气错,昼昏地裂,大霆横作,天下亡。
坎气不效	黑帝	胡淮	候在离	五角禽出,山崩日既,为天下亡。
巽气不效	霸世	筮喜	候在乾	大水名川移,霸者亡。
艮气不效	假驱	比	候在坤	长人出,星亡,殒石,怪辞之主亡。
乾气不效				天下耀空。

表 6-1 征王亡术^①

^① 引自徐兴无:《〈易纬〉的文本和源流研究》,载《中国古籍研究》(第一卷),第280-281页。

该“征王亡术”有两个特点，一是八卦按“四正四维”的方位与五行相配；二是乾卦的卦气不效是终极灭亡的征兆。从这两个特点可以看出，“征王亡术”的核心观念是将“四正四维”与占星术结合起来，按照“天道”运行的规律类推测人间帝王的兴亡更替。

卦气之说原本是用六十四卦爻象的变化来解释一年节气的变化，后来才逐渐发展成为一种规定气候变化的图式。到了《易纬》的话语结构中，此说则转换成一个天道与人道相应的先验模式，认为任何节气的变化与该模式稍有出入，即可导致灾祸的发生。四正四维说只是此说的纲领，六日七分说才完成了六十四卦气占的全部细节。

（二）六日七分说

《稽览图》中列出了六十卦与一年十二个月三百六十五又四分之一日的相配原则：

小过、蒙、益、渐、泰寅；需、随、晋、解、大壮卯；豫、讼、蛊、革、夬辰；旅、师、比、小畜、乾巳；大有、家人、井、咸、姤午；鼎、丰、涣、履、遯未；恒、节、同人、损、否申；巽、革、大畜、贲、观酉；归妹、无妄、明夷、困、剥戌；艮、既济、噬嗑、大过、坤亥；未济、蹇、颐、中孚、复子；屯、谦、睽、升、临丑。坎六、震八、离七、兑九。已[以]上四卦者，四正卦为四象，每岁十二月，每月五日[卦]，卦六日七分。每期三百六十六[五]日，每四分[四分日之一]。

此说与孟喜的卦气图式相比，大同小异。两者最明显的不同之处在于该说以十二地支配六十卦，四正卦各主一日八十分之七十三。这两种说法都是历法与易学相结合的产物。图6-9所示的“卦气六日七分图”是后人综合孟喜、京房以及《易纬》中的相关表述



所绘制的一个结构图示,它充分体现了四正卦、十二辟卦、六十卦主管四时、十二月、二十四节气、七十二候、三百六十五日的特点。

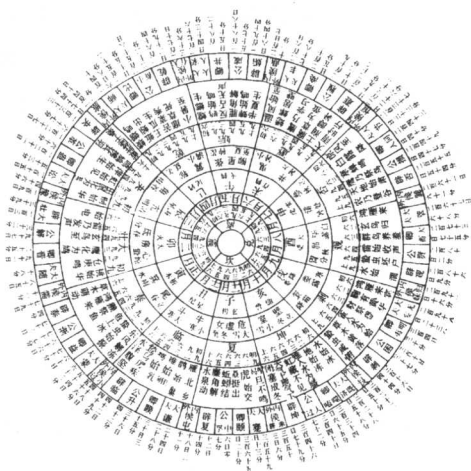


图 6-9 卦气六日七分图

《易纬》中的六日七分说是对京房“长于灾变,分六十四卦,更值用事,以风雨寒温为候,各有占验”(《汉书·京房传》)卦气思想的继承和发展,它与四正四维说一样,都是与律历、物候学及望气、星占等方术杂糅在一起的一套灾异占术。表 6-2 所列是具有典型意义的《通卦验》中的候气法:

虽然卦气说中有不少天文律历方面的专门知识,但这些知识的实际用途却是通过与卦象符号的结合和比附,用天人感应说将自然天道与人道的伦理政治联系起来,用以推测和影响市俗政治的发展方向。

乙:爻辰理论

(一)爻辰说

所谓爻辰说,是将历法中表示一年十二个月的十二地支(辰)纳入易卦符号之中,与卦爻相配,一爻配一辰而主一月,一卦六爻分主六个月,六十四卦三百八十四爻相应地分主三百八十四个月。其说详见于《乾凿度》:

四季十二月	候卦气不至之灾	辟卦卦气不至	灾异
春三月	日食无光,君失政,臣有谋,期在其冲,白气应之期,百日二旬,臣有诛者,是多阳。	一卦不至(泰)	秋早霜
		二卦不至(大壮)	雷不发蛰
		三卦不至(夬)	三公有忧,在八月
夏三月	大风折木发屋,期百日二旬,多死臣,黑气应之,地动应之。期在其冲。	一卦不至(乾)	秋草木早死
		二卦不至(姤)	冬无冰,人民病
		三卦不至(遯)	臣内杀,三公有繯纆之服,崩
秋三月	君私外家,中不慎刑,臣不尽职,大旱而荒,期在其冲,青气应之,期百有二旬。	一卦不至(否)	中臣有用事者,春下霜
		二卦不至(观)	霜着木,在二月
		三卦不至(剥)	臣专政,草木春落,臣有免者则已
冬三月	赤气应之,期在百二十日,内有兵、日食之灾。期三百六旬,三公有免者,期在其冲,则已无兵。	一卦不至(坤)	夏雨雪
		二卦不至(复)	水
		三卦不至(临)	涌水出,人君之政所致之

表 6-2 《通卦验》候气法^①

^① 引自徐兴无:《〈易纬〉的文本和源流研究》,《中国古籍研究》(第一卷),第 283 页。



八卦之生物也，画六爻之移气，周而从卦。八卦，数二十四以生阴阳，衍之皆合之于度量。阳析九，阴析六，阴阳之析各百九十二，以四时乘之，八而周，三十二而大周，三百八十四爻，万一千五百二十析也。故卦当岁，爻当月，析当日。……阳唱而阴和，男行而女随，天道左旋，地道右迁，二卦十二爻，而期一岁。乾，阳也；坤，阴也，并治而交错行。乾贞于十一月子，左行，阳时六；坤贞于六月未，右行，阴时六，以奉顺成其岁。岁终次从于屯、蒙，屯、蒙主岁。屯为阳，贞于十二月丑，其爻左行，以间时而治六辰。蒙为阴，贞于正月寅，其爻右行，亦间时而治六辰。岁终则从其次卦。阳卦以其辰为贞，其爻左行，间辰而治六辰。阴卦与阳卦同位者，退一辰以为贞，其爻右行，间辰而治六辰。泰否之卦，独各贞其辰，共北辰左行相随也。中孚为阳，贞于十一月子；小过为阴，贞于六月未，法于乾坤。三十二岁而周，六十四卦，三百八十四爻，万一千五百二十析，复从于贞。

爻辰的基本结构是以卦配年，以爻配月，以析（即：策）主日，其根据是《易传·系辞》中的“大衍筮法”，即乾坤二卦的策数之和为三百六十，相当于一年的天数（约数），故卦主岁，两卦十二爻分主十二月，三百六十策各主一日。至于爻纳辰、卦纳岁、策纳日的原则，按照大衍筮法中的数量结构模式并结合对天体特别是日地相对运动形式的模拟，纳支必须遵循阳左行，阴右行，即阳顺阴逆的规则，一阴一阳，交错进行。具体的纳支方法是：六十四卦纳支始于乾、坤二卦，其爻辰配位如图6-10所示。屯、蒙二卦在通行本《周易》序卦中紧随乾、坤之后，其纳支也依上述原则，其中屯为阳卦，故六爻自下而上顺次纳丑、卯、巳、未、酉、亥；蒙为阴卦，六爻

自下而上顺次纳寅、子、戌、申、午、辰，此两卦也主一年的时间。其他各卦依此类推，唯有泰否二卦例外，两卦一阴一阳皆左行相随而纳六辰，详见图 6-11。

乾爻左行	坤爻右行
九月一戌	四月一巳
七月一申	二月一卯
五月一午	十二月一丑
三月一辰	十月一亥
正月一寅	八月一酉
十一月一子	六月一未

图 6-10 乾坤爻辰图

泰爻左行	否爻右行
六月一未	十二月一丑
五月一午	十一月一子
四月一巳	十月一亥
三月一辰	九月一戌
二月一卯	八月一酉
正月一寅	七月一申

图 6-11 泰否爻辰图

《易纬》的爻辰说对后世影响很大。郑玄通过注释《易纬》，将《易纬》的爻辰说加以改造和发挥，用以诠释《周易》的卦爻辞；刘歆用乾坤二卦十二爻辰配合律历学说，阐述《三统历》的形而上学思想。这些相关的思想在易学史上都占据相当重要的地位。



（二）求卦主岁术

《易纬》的爻辰说并不局限于用易理阐释律历，而是更深层一层，将爻辰说比附于历术之后，以历元作为计算帝王代兴的起始点，通过数学演绎推算帝王即位之年的主岁之卦和每卦的“卦轨”及“入厄”之年，以预言每一朝代帝王的享国世数与灾异的发生时间。

汉代历法中，为了调配朔闰，人为地设定了一个所谓的“历元”，即以某一个冬至日月合朔之时为历法中某一长期时段的起始点。从《史记·历书》中《历术甲子篇》中的记载来看，这个历点称为“太初”，即甲寅年、甲子月、甲子日、甲子时冬至合朔之时。汉代历法岁实为 $365 \frac{1}{4}$ 日，朔策为 $29 \frac{43}{81}$ 日，所以以 19 年为一章，计 235 月；以 4 章 76 年为一蔀，计 940 月；以 20 蔀 1520 年为一纪，3 纪 60 蔀 4560 年为一元，则日月合朔又回归历点。所以，不同的周期单位章、蔀、纪、元皆为谐合日月朔闰周期而设。《易卦》便以爻辰说比附于此，创造了一个“求卦主岁术”：

元历无名，推先纪曰甲寅。求卦主岁术曰：常以太岁纪岁，七十六为一纪，二十纪为一蔀首，即积置蔀首岁数，加所入纪岁数，以三十二除之，余不足者，以乾坤始数，二卦而得一岁，未算即主岁之卦。

这里，周期的计量单位——纪、蔀的概念与上述《三统历》相反，即以一蔀 1520 年为一个循环周期。由于两卦主一岁，则六十四卦主岁以 32 年为一周，至于纪、蔀与年、月、日的换算，《乾凿度》给出的方法是：

即置一岁积日法，二十九日与八十一分日四十二

[三]，除之得一命日月，得积月十二与十九分日之七十

一岁，以七十六乘之，得积月九百四十，积月二万七千七百五十九，此一纪也。以二十乘之，得积岁千五百二十，积月万八千八百，积日五十五万五千一百八十，此一蓍首。

再以卦的爻、策相比附，得出“易一大周律历相得”：

更置一纪，以六十四乘之，得积日百七十七万六千五百七十六，又以六十乘之，得积蓍百九十二，得积纪三千八百四十纪，得积岁二十九万一千八百四十，以三十二除之，得九千一百二十周。此谓卦当岁者。得积月三百六十万九千六百月，其十万七千五百二十月者闰也。即三百八十四爻除之，得九千四百日之二十周。此谓爻当月者。得积日万六千五百九十九万四千五百六十八，万一千五百二十析除之，得九千二百五十三周。此所谓析当日者，而易一大周律历相得焉。

按照上述诸条原则，通过计算可以得出文王受命年的主岁卦为“咸、恒”卦对：

今入天元二百七十五万九千二百八十岁，昌以西伯受命，入戊午部。二十九年，伐崇侯，作灵台，改正朔，布王号，于天下受禄应《河图》。

（三）求卦轨术

推算出即位之年的主岁卦之后，还要推算出当此卦即位的君主所创立的王朝的享国年数，相应的计算方法就是“求卦轨术”，《乾凿度》中有如下之说：

一轨享国之法，阳得位以九七，九七者，四九、四七者



也。阴得位以六八，六八者，四六、四八也。阳失位三十六，阴失位二十四。子受父母之位，行父母之事，年而谓之数，然自勉于轨。即位不如爻数，即不勉于轨，中厄纪。

此即以阴阳爻得位、失位来计算策（析）数。在《乾凿度》中，筮法中7、8、9、6之数具有特殊的意义，阳气变化为1、7、9，阴气变化为2、6、8，所以9与7、6与8分别就是阳气和阴气的代码。凡阳得位，以4乘9、7，和为64；凡阴得位，以4乘6、8，和为56，以此计算轨数。如何细算，《稽览图》以乾坤为例作了相应的说明：

阴爻九，阴爻六。轨术曰：阳爻九七，阴爻八六。假令乾六位老阳爻九，以三十六乘六爻得二百一十六。少阳爻七，以二十八乘之六爻得一百六十八，已上二数合得三百八十四，因而倍之有七百六十八。假令坤六位老阴爻六，以二十四乘六爻得一百四十四。少阴爻八，以三十二乘之六爻得一百九十二。已上二数合得三百三十六，因而倍之有六百七十二。乾坤二轨数合，有一千四百四十。凡阳爻用六十四为法倍乘得倍之，凡阴爻用五十六为法乘得数倍之。

按照这一计算方法，则文王受命之年主岁卦咸、恒的轨数为：咸卦中阳爻三，阴爻三，轨数为 $(3 \times 64) \times 2 + (3 \times 56) \times 2 = 720$ ；恒卦的阴阳爻数与咸卦相仿，所以轨数也720。二卦合轨数为1440，郑玄注《乾凿度》曰：“文王推爻为一世，凡七百二十岁。岁轨是其居位年数也。”此说与以上的推算相符。

（四）推厄所遭法

基于以上的推算方法，还可以进一步演绎而推算出帝王在位期间发生灾异的年代。《乾凿度》曰：“欲求水旱之厄，以位入轨年数，除轨

算尽，则厄所遭也。甲乙为饥，丙丁为旱，戊己为中兴，庚辛为兵，壬癸为水。……必除先入轨年数，水旱兵饥得矣。如是乃救灾度厄矣。”《稽览图》曰：“推厄所遭法，以入位年数除轨数，算尽，厄所遭。甲乙为饥，丙丁为旱，戊己为中兴，庚辛为兵，壬癸为水。”

以上三法作为一套占算之术是一个整体，其思想渊源都可以上溯到《易传·系辞》中所谓“大衍之数”的筮法结构，即都是以天文历算中的一些循环周期单元作为不同的数量结构单位，通过对自然数论中诸如公约数、公倍数的计算来推演出一个理想的天体运动各种周期中的一些谐合点，以此来比附人世间王朝兴衰更迭的“定数”。

丙：九宫图论

九宫之说始于先秦。《管子·幼宫》、《吕氏春秋·十二纪》、《礼记·月令》等典籍中都有关于天子在一年四季分居九个不同宫室的说法。图6-12就是后人根据《月令》中的相关描述所绘制的明堂九室图：

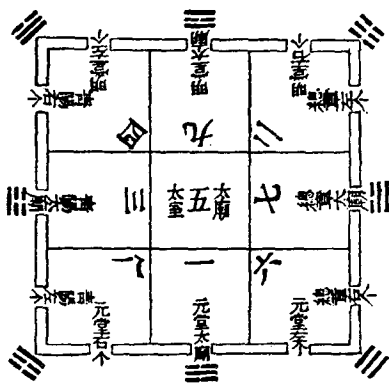


图6-12 明堂九室图①

① 引自林忠军：《象数易学发展史》（第一卷），第139页。

九宫说在《灵枢经·九宫八风》中有更详备的记述,以太一在“二至”、“二分”和“四立”八个不同的节气时分居阴洛等九个不同之宫,如图6-13所示:

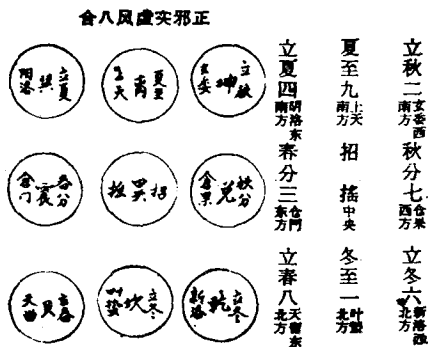


图6-13 《灵枢》九宫八风图①

《易纬》九宫说的突出特点是在前人诸说的基础上,将九宫结构与易数结构联系起来,形成一个数图的“立体”框架。

《乾凿度》中有关于阴阳气数在八卦方位中循环过程的描述:

阳动而进,阴动而退。故阳以七,阴以八为象。易一阴一阳,合而为十五之谓道。阳变七之九,阴变八之六,亦合于十五,则象变之数若一也。阳动而进,变七之九,象其气之息也。阴动而退,变八之六,象其气之消也。故太一取其数以行九宫,四正四维皆合于十五。五音六律七宿由此作焉。

按照郑玄的解释,太一之神游行九宫,自坎宫始,依次入坤、震、巽宫,然后回到中宫稍息,再由中宫入乾、兑、艮、离宫。太一行九宫的这

① 引自林忠军:《象数易学发展史》(第一卷),第140页。

个先后顺序就是九宫序数,这九个自然数分布于一个 3×3 的纵横图中,纵、横、对角三组关联数的和都是15,其结构如图6-14所示:

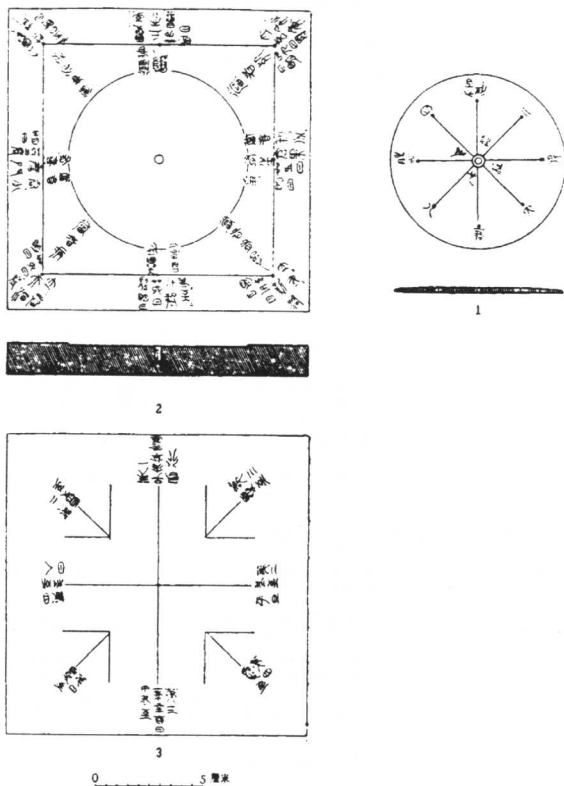
巽 4	离 9	坤 2
震 3	中 5	兑 7
艮 8	坎 1	乾 6

图6-14 九宫数图

就《易纬》特别是《乾凿度》思想的内在理路而言,九宫说是对卦气说的一种拓展,是体现阴阳之道运动变化的量化结构图式。但就九宫说本身来讲,近几十年来的一些考古发现已经证明,最迟在西汉初年,其数位相配的结构模式已经形制完备。一个具有说服力的证据是1977年在安徽阜阳双古堆出土的两个漆木式盘之一的天盘上的刻数就是九宫数^①(图6-15)。式盘是式占所使用的基本工具,由于占法的不同,式盘的具体结构也各有不同,但其所依据的核心观念却大同小异,都是借助天文历算,通过用式盘来模拟宇宙的时空结构,从而模拟天象、模拟历数,以此来进行以选择时日为主的占测。式占的特点是“符号化和格式化,适于从任何一点做无穷推衍。所以这种思维模式一旦出现,很快便渗透于中国所有的实用的知识。成为囊括其各个分支的知识网络和做一切相关分析的逻辑工具”^②。

① 参见严敦杰:《关于西汉初期的式盘和占盘》,载《文物》1978年第5期。

② 李零:《中国方术考》,第40页。



漆木式(安徽阜阳双古堆汉墓 M1 出土):

1. 天盘 2. 地盘正面 3. 地盘背面

图 6-15 太乙九宫占盘^①

^① 引自李零:《中国方术考》,第 93 页。

从有关文献的记载来看，“式”作为占卜的工具至少在战国时期就已经出现，至于相应的观念性的结构图式则起源更早。上世纪 80 年代河南濮阳西水坡仰韶文化遗址发现的用蚌壳

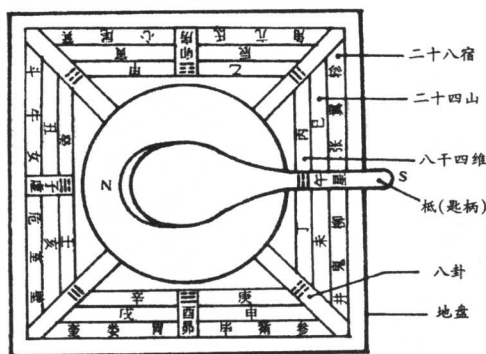


图 6-16 罗盘示意图

摆塑的青龙白虎图案以及安徽含山凌家滩出土的刻有四方八位图案的玉片都可以看作是在新石器时期就已经成形的方位结构认识。式法有多种形式，其中以太乙式，遁甲式、六壬式在后世流传较广，宋人称之为“景祐三式”。

无论是哪一种式法，其所用式盘上式图的图式结构都是以空间和时间为经纬的。从一个大的基本框架结构来看，式图空间结

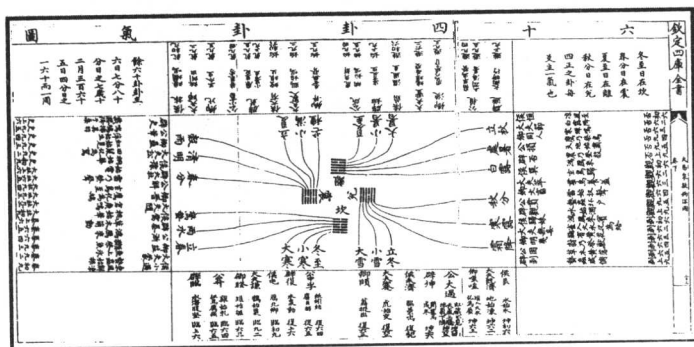


图 6-17 六十四卦卦气图

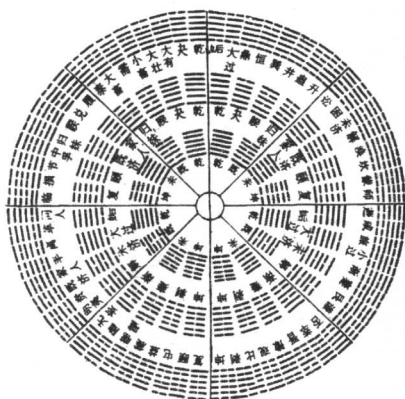


图 6-18 通行本六十四卦序位图

的结构形式单元除了四方、五位（四方与中央）、八位、十二度（以十二支表示的四方八位）之外，九宫也是必不可少的。实际上它可以看作是四方八位与五位结构的一个综合体，也就是说九宫数图实际上可以视作式图空间结构的核心形式。至于九宫配数为什么采用数学上称为三阶幻方的结构形式，古往今来一直众说纷纭，莫衷一是。

构所模拟的天象是秦汉时期盛行于世的“盖天说”宇宙图景的缩影，即天穹以斗极为中心，四周环布列星，成覆碗状，下掩而与沿“二绳二维”向四面八方延伸的地平面相接。二者按投影关系，可视为方圆叠合的两个平面。式盘的天、地二盘就是相应的两个模拟结构。各种式图的空间结构经过分解，基本

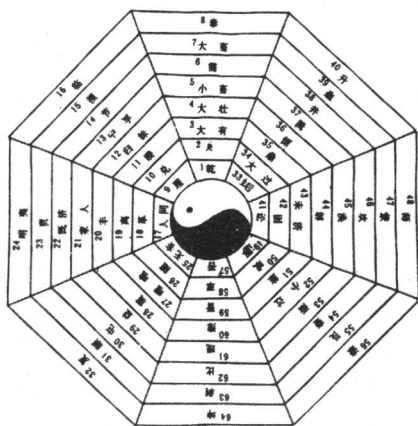


图 6-19 六十四卦交互之图

二、《易纬》的新天道观

从语言形式上看,《易纬》诸篇多效仿《易传》释易的形式,从不同角度对《周易》以及易学中的一些核心问题作出阐发:从涉及的相关内容来看,其理论来源主要是《易传》和孟京的易学思想,并在此基础上有所总结和提高,形成一系列的旨在贯通天人之道的,以占验为主要形式的象数易学理论。这些理论虽然有不同的结构模式,但都是以“太易说”为核心的天道观的体现,这个天道观也是两汉易学世界观的代表。

《乾凿度》有曰:

昔者圣人因阴阳,定消息,立乾坤以统天地也。夫有形生于无形,乾坤安从生?故曰有太易,有太初,有太始,有太素也。太易者未见气也,太初者气之始也,太始者形之始也,太素者质之始也。气形质具而未离,故曰浑沦。浑沦者言万物相浑成而未相离。视之不见,听之不闻,循之不得,故曰易也。易无形畔,易变而为一,一变而为七,七变而为九,九者气变之究也。乃复变而为一。一者形变之始,清轻者上为天,浊重者下为地。物有始有壮有究,故三画而成乾。乾坤相并俱生,物有阴阳,因而重之,故六画而成卦。

这是一个完整的,包含了世界、筮法、易卦在内的宇宙生成程式,它把宇宙视作一个由简单到复杂,由隐至显的自然生成过程,“气”、“形”、“质”是这个生成过程中具有物质形式的几个渐次发生的环节。在从无到有的过程中,“浑沦”是一个关键所在。从太易经过太初——太始——太素几个不同的阶段,通过代表“气变”的易数的推演,即“变而为一,一变而为七,七变而为九”而达到



“浑沦”的状态。用易数“一”来表征的这个气、形、质皆备而未分的状态就是《易传·系辞》中的“太极”，是万物生成的起始点。从这个环节开始展开的天地、八卦的生成过程与《系辞》中“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的描述基本一致。

《乾凿度》作为解《易》的著作，所以要讨论宇宙天地的起源问题，其主旨乃是为其卦气理论提供终极意义上的哲学依据。值得注意的是，在这样的宇宙观中，“天”的神性已被某种结构化的过程所取代，以节气为代表的自然的变化可以借助易卦卦爻的变化来体征。因为卦画源于阴阳二气变化，“于是《乾凿度》便把筮法中的阴阳之数 and 阴阳二气的变化揉合在一起，认为气的变化具有数的规定性，阳气的变化为一、七、九；阴气的变化为二、六、八。这样筮法中的七、八、九、六之数，便成了阴阳二气的代号。……《易纬》将阴阳奇偶之数同阴阳二气的变化紧密结合在一起，使筮法中的奇偶之数上升为表达气运动变化的范畴。认为数的变化不仅可以说明节气的变化，而且可以说明世界从无到有的变化过程。这就为汉易中的象数之学提供了理论基础”^①。

与这种天道宇宙观相呼应的是其“三易”之说的方法论思想。在《乾凿度》中，“易”的重要意义是“所以经天地、理人伦而明王道”，“易”的具体含义包括三个方面：“易者，易也，变易也，不易也。管三成为道德苞籀”。关于“易”——简易之义，曰：

易者以言其德也，通情无门，藏神无内也。光明四通，效易立节；天地烂明，日月星辰布设；八卦错序，律历调列，五纬顺轨，四时和栗孽结。四渎通情，优游信洁。根著浮流，气更相实，虚无感动，清静炤哲；移物致耀，至

^① 朱伯崑：《易学哲学史》（第一卷），第170-171页。

诚专密。不烦不挠，淡泊不失。此其易也。

关于“变易”，曰：

变易者，其气也，天地不变，不能通气。五行迭终，四时更废。君臣取象，变节相和，能消者息，必专者败。君臣不变，不能成朝。纣行酷虐，天地反，文王下吕，九尾见。夫妇不变，不能成家。妲己擅宠，殷以之破。天任顺季，享国七百，此其变易也。

关于“不易”，曰：

不易也者，其位也。天在上，地在下。君南面，臣北面；父坐子伏，此其不易也。故易者，天地之道也，乾坤之德，万物之宝。至哉易，一元以为元纪。

所谓简易，意即淡泊不失，至诚无为；所谓变易，乃谓天地万物、四时节气均随气变而不断更新；所谓不易，实指天地秩序和人

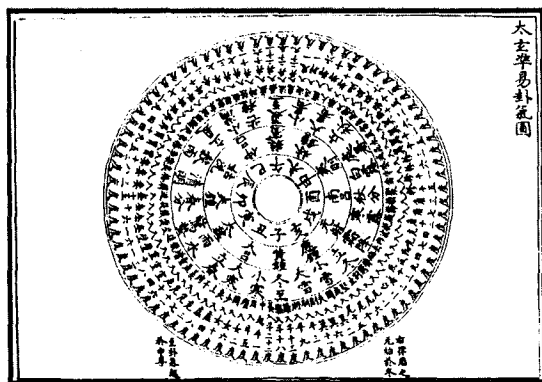


图 6-20 太玄卦气图



伦纲纪不可改变。在《易纬》中,简易、变易和不易是易道的三种特性,是与天道相一致的。太易无形,易无为,故无所不为;以其简易,故能变易。易由“简”而“变”,是天地本原发生气变并由气变衍生万物的方式。万物的生成根据在于相互对立的阴阳二性,阴阳二气的消长又通过筮数的变化来体征,故而万物的变化就归结于天与地、阳与阴感应互动的固定关系,因而被纳入一个不易其位的天尊地卑的格局之中。

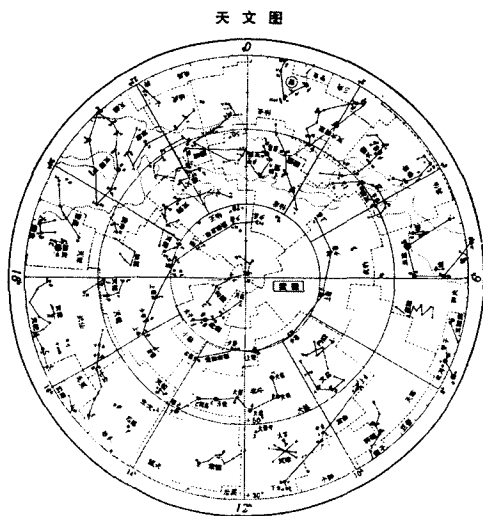


图 6-21 天文图

正是基于这样的一种宇宙观和方法论,反映在对占术形式进行改造和更新的《易纬》的象数理论才能较之前代对《周易》本身所具有的象数思想做更深入的研究和发挥,从而将自然、社会、人生纳入到一个新的天人之道的框架之中,建立起一个具有神秘色彩的,以占验为主要内容的新易学体系。今人徐兴无对《易纬》中

各种占术的共同特征有如下的总结：

“其一，尽管《易纬》文献在流传过程中有不少脱误或附益，但诸种《易纬》的内容却有一致的倾向，即改造旧筮法。而且改造的手段也很接近，思想风格也接近，这就说明《易纬》是一种系统的学说。

其二，《易纬》将六十四卦分为三套语言来叙述，将《易经》中的旧筮法改造为属于阴阳五行文化中的新占术。即以八经卦与四正四维，太一九宫、节气、占星等结合为八卦卦气之占与征王亡术；以六十四卦与一年中的的月份、节气等结合为候卦气术及风雨寒温之占；以六十四卦及其爻数、卦策与历术结合为爻辰说，求卦主岁术、推轨术以及‘推厄所遭法’。

其三，《易纬》改造旧筮法的基本手段是发挥和落实《易传》中



图 6-22 九畴阵图



的新天道,将六十四卦拆开重新组合,尽可能地与汉代流行的天文历法等测天之学契合无间,从而说明这些天道学说皆是《周易》中本来就已包含的内容。”^①

从孟、京易学到《易纬》,汉代易学通过借助阴阳五行的结构图式和天文律历的相关知识完成了对筮法的改造,创造出可以通过形式的运演而推算未来的新占法。由于这些占法借用了易卦的卦象符号和相关的筮数原则,故而也被纳入到易学的体系之中,从而极大地扩展了易道的形式结构,使其“真正”“与天地准,故能弥

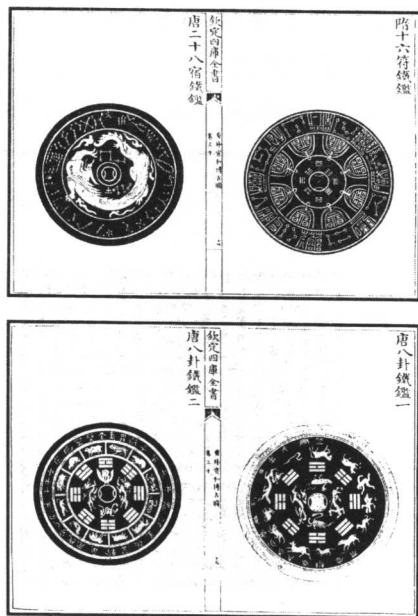


图 6-23 八卦图案 1

^① 徐兴无:《〈易纬〉的文本和源流研究》,载《中国古籍研究》(一),第 294 页。

纶天地之道”，并进而成为天道的体现形式，就像《春秋说题辞》所说的那样，《易》“气之节，含五精，宣律历，上经象天，下经计历，《文言》立符，《象》出其节，《彖》言变化，《系》论类迹”（《古微书·卷十一》），成为六经之首也是天经地义的了。

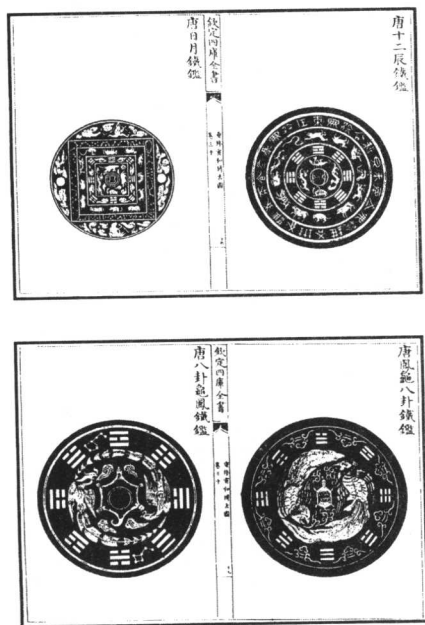


图 6-24 八卦图案 2

然而，这种着力于形式化构造的象数之学占据话语主导地位的现象在中国思想史上只是昙花一现。魏晋玄学的兴起，“尽黜象数，说以老、庄”（《四库全书总目·经部·易类小序》），“江左诸儒并传其学”（孔颖达《周易正义·序》），象数由此见绌于“玄理”，义理易学遂大行天下。此后，对于易道的理念建设重心也由形式复归于内容，复归于“本体”

转识成智

十六、十七世纪西方最杰出的天文学家之一开普勒曾经说过：“对外部世界进行研究的主要目的在于发现上帝赋予它的合理次序与和谐，而这些是上帝以数学语言透露给我们的。”很明显，这是对毕达哥拉斯学派“万物皆数”观念的一种神学诠释。无独有偶，清代《四库》馆臣在给“数学”一词所下的定义中，同样可以看到相似的观念：“物生有象，象生有数，乘除推阐，务穷造化之原者，是谓数学”（《四库全书总目·子部·术数类》），只不过在这个表述中，所谓的“造化之原”与开普勒的“上帝”有本质上的不同，在中国传统的话语体系中，它更多的是以“道”来表示的。戴震尝有论于“道”曰：“道，犹行也，气化流行，生生不息，是故谓之道。……阴阳五行，道之实体也。”（《孟子字义疏证》）章学诚也以“‘道’之大原出天，道者为万物之所以然，故圣人求道，必于一阴一阳之迹”（《文史通义·内篇二》）。虽然这



其中有与宋儒关于“道”的“形上”、“形下”之争，但“道”与阴阳五行在一定条件下的等价互释却似乎已经是理之所当然。如果把阴阳五行看作是“道”的一种形式结构的话，仍旧具有抽象意义的阴阳五行又必须假诸象数图式来实现与事物具象在理念上的符号转换，这就是萧吉所谓的“因夫象数，故识五行之始末；藉斯龟筮，乃辨阴阳之吉凶；是以事假象知，物从数立”（《五行大义·序》）。相同的观念还可以上溯到更早的京房：“生吉凶之义，始于五行，终于八卦。从无入有，见灾于星辰也，从有入无，见象于阴阳也。阴阳之义岁月分也。岁月既分，吉凶定矣。故曰八卦成列，象在其中矣。六爻上下，天地阴阳，运转有无之象，配乎人事。八卦仰观俯察在乎人，隐显灾祥在乎天，考天时、察人事在乎卦”（《京氏易传》）。

尽管仰观俯察、演算推理都是旨在发现宇宙自然的“合理”秩序，尽管这些“合理”的秩序都是作为某种具有终极存在意义的意志体现，但开普勒辈与京房辈在话语旨趣上的南辕北辙之别也是显而易见的。前者通过发现自然变化的和谐有序来证明造物主的伟大而“将光荣归于上帝”；后者则借助天地运行的合理有节来类比社会的纲常伦理，进而影响和左右人间政治。这种分歧说到底还是东西方天人观之间的差别。以易学为代表的中国传统学术的要旨都可以用“推天道以明人事”来概括，这里的“人事”在传统知识分子的话语中更多地是与意识形态化的纲常礼教联系在一起的。这一特征从春秋战国时期开始形成的最初的知识分子阶层——“士”的话语内容中就已露端倪，只不过到了西汉时期，以董仲舒为代表的儒士才系统而明确地诉诸于其立场和话语之中，并形成一套被后人称之为“今文经学”的理论体系。

今人李申在其所著的《中国儒教史》中对“经”在西汉儒者话

语中的地位有这样的总结：“在西汉儒者的心目中，儒经具有两大作用：一是讲述三纲五常之道，使君臣们可以据此治国平天下；二是‘推得失，考天心’。而这两大作用又是同一件事的两个方面：以三纲五常修身治国，就是顺承天意，遵守天意；‘推得失，考天心’不过是从灾异、祥瑞中察知天的喜怒，从天的喜怒中察知人对三纲五常的执行情况。……广义地说，汉代经学的全部内容都可归结为天人之道。因为三纲五常不过也是天意的表现。”^①汉代的经学是儒学与先秦诸子之学特别是阴阳家的宇宙观经过整合之后的产物，道德与伦理的“人道”本来就是儒学的话语核心和最高的社会理想，结构化的“天道”的纳入，使得在普遍意义的“人之人，本于天”（《春秋繁露·为人者天》）的观念之下，道德和伦理有了制度化的终极依据，而体现道德和伦理的经典也就成了制度建设的参照标准。《汉书·翼奉传》中西汉著名儒士翼奉在其谏言中说得清楚：

臣闻之师曰：天地设位，悬日月，布星辰，分阴阳，定四时，列五行，以视圣人，名之曰道。

圣人见道，然后知王治之象，故划州土，建君臣，立律历，陈成败，以视贤者，名之曰经。

贤人见经，然后知人道之务，则《诗》、《书》、《易》、《春秋》、《礼》、《乐》是也。

《易》有阴阳，《诗》有五际，《春秋》有灾异，皆列终始，推得失，考天心，以言王道之安危。

在这里，介于天道与人道之间的是儒门的各部经典，这些经典是天道的彰示，所以“法天”的现实落脚点是“法经”。从历史上

① 李申：《中国儒教史》（上），第301页。



看, 汉武以后, 汉王朝成功地实现了一种以经典为依据的道德约束加上以法律为依据的外在管制的“王霸道杂之”的统治模式。“它一方面使得中国的政治意识形态和政治运作方式兼容了礼乐与法律、情感与理智, 一方面使得中国的知识阶层被纳入了王朝统治的范围之内, 改变了整个中国知识阶层的命运。……由于知识阶层进入上层建筑, 人文精神的教育系统与管理知识的教育系统逐渐并轨, 道德教育与技术教育、人格培养与官吏选拔逐渐合一, 知识和权力之间不再有过去的紧张与对抗, 相反知识阶层与官僚系统合二为一之后, 逐渐消解了知识与精神的独立性立场。……至此, 儒家的思想学说终于形成了理路贯通、兼备形上形下、可以实用于社会的国家意识形态, 完成了从理想主义到现实主义的过渡”。^①

从今天的立场上来看, 汉代知识话语与权力话语的合流是藉助对“六经”的重新诠释来实现的。汉儒最重要的一个理论预设就是将“六经”视作圣人奉天命而作, 所以其中有无所不包的“微言大义”, 就像董仲舒之所以推崇《春秋》, 是因为“《春秋》之为学也, 道往而明来者也。然而其辞体天之微, 故难知也。弗能察, 寂若无。能察之, 无物不在。是故为《春秋》者, 得一端而多连之, 见一宜而博贯之, 则天下尽矣”(《春秋繁露·精华》)。“体天之微”的具体纲目又有所谓“十指”、“五始”、“三世”之说。细审董氏的这些言论, 很容易就可以发现, 经典中那些大多未形诸于辞句文义表面的“微言大义”实际上是在阴阳五行的形式结构下天人感应理论的一种表述, 实际上这也是盛行于西汉的“今文经学”的共同特征。严格地说, 这是对元典的一种有意识的“误读”。但是正是由于采用了在当时社会上至帝王, 下至百姓都普遍认同的阴阳

^① 葛兆光:《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》,第378-381页。

五行观念，以此来取代对于绝大多数人而言显得空疏玄远的先秦儒学的哲学论证，儒家以“仁、义、礼、智、信”为核心的伦理思想才能在新的时代获得社会普遍共识的支持，进而发展成为国家意识形态和权力话语。这一切又是以儒家从此改变先秦儒学的象征主义与人本主义的性质与路向为代价的。

在这样一个大的历史氛围之下，作为儒学主干之一的易学自然走的也是相似的路数。《周易》本于方术中的卜筮，象和数是构成占卜之法的两个核心要件，所以易学的形成也是以象数为开端的。《四库》馆臣对易学形成之初的状态有如下的总结：“《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法，汉儒言象数，去古未远也。”（《四库全书总目卷一·经部一·易类一》）由于存世文献的有限，早期易学的全貌今天已经很难了解，但就易学的奠基之作《易传》而言，易学“推天道以明人事”的主旨和理路业已通过对占卜原则的诠释发挥而得以确立。而帛书本《易传》的发现，则进一步证明，阴阳、五行、卦位、卦序、卦气、卦变这些在易学思想结构中充当核心构件的概念和范畴最迟在秦汉之交就已经被纳入到易学象数结构的框架中。汉代是易学史上第一个理论建设的鼎盛时期，由于卜筮本来就是古代巫史文化中“通天”的主要手段之一，易卦的符号与其相应的筮法又具备足够的自治性，所以由此演化出天道的推衍形式也是理之所然。汉易由孟、京而至《易纬》诸篇，天道的秩序建构通过易道的结构形态借助当时天文历算的发展而臻于完备。《汉书·张衡传》中有云：“圣人明审律历，以定吉凶，重之以卜筮，杂之以九宫。”这个杂糅了律历、卜筮、九宫等多种结构的占测、决策体系实际上就是以卦气占候为思想核心的“弥纶天地之道”的易道新的形式。

东汉以后，虽然郑玄、荀爽、虞翻等人在易学的象数理论上均



有所发展,但其思想理路已经基本上框范在由《易纬》兼收并蓄的各种模式化的结构之中,他们除了对一些结构细节进行了补充和完善外,并无实质性的开拓和创见。这意味着在《易纬》中达到极致的天道图式建构开始在易学甚至在整个思想文化中逐渐沉淀下来,渐渐地成为一种不言而喻的共识背景而被悬置起来。历史发展随后的进程也进一步验证了这一结果。虽然宋代象数易学借所谓“河图”、“洛书”的话题再度勃兴,进而还形成了所谓的“图书派”,但推究“河”、“洛”的数字结构,不难发现它们无非是九宫数图的翻版和展开而已。至于在象数易学史上占据重要地位的邵雍的“元、会、运、世”之说,其基本思想理路也依然不出于卦气、卦变和爻辰说的基本观念框架,只不过其形式结构更加精致,也更加合乎卦符本身的数理逻辑结构。

在这些现象背后是近两千年一成不变的宇宙观共识,所有话语语言说都或隐或显地立足于一个阴阳五行化的天道基础上,一旦这个基础被动摇,引发的将是社会思想普遍层面上的一次天翻地覆的革命。

从中国几千年错综复杂的历史来看,20 世纪无疑是中国的社会格局由内到外发生根本性改变的一个百年。在这个世纪里,相对独立自主的中国思想和社会系统在保持几千年后随着世界各个文化体系的交互运动被动性地被带入了全球性的格局之中,原有的文化和经济基础随之发生动摇和裂变。这些改变迫使原先支撑整个中国社会精神和文化的传统哲学不得不面对一个新的语境的“甄别”,因此,在新的语境下“更新”话语就成了 20 世纪中国思想界的一个重要“时尚”。易学也不例外,其中最具时代特征的就是被称为“科学易”的新易学的勃兴。

现代意义上的“科学”应该说产生于近代欧洲。但是,不可否

认,科学的历史起点与人类文化的起点同出一源。文化人类学的相关研究表明,在原始社会时期,科学与巫术并没有明显的界域分野,并且,“巫术与科学在认识世界的概念上是相近的,都认定事件的演替是完全有规律的和肯定的,并因而是可准确地预见到和推算出来的。对那些深知事物起因并能接触到宇宙奥秘的人,巫术与科学这二者似乎都为他开辟了有无限可能性的前景。于是,巫术与科学都强有力地刺激着对于知识的追求”^①。巫觋是人类知识最早的总结者和掌握者,他们的职业与天象和地形有关,而关于天象和地形的种种知识构成了人们精神世界中时间与空间的基本框架。古代中国关于天圆地方、天道左旋、中央四方、阴阳变化、四季流转的意象,通过巫术操作象征的暗示和仪式的神化,逐渐沉淀在基础结构之中,成为各种具体知识共同的背景。由于在“绝地天通”后巫觋是沟通天地人神的唯一使者,因此,他们的关注对象必然是天地宇宙的结构和运动变化的规律,人类的生老病死以及人神交通的仪式、规则和语言,这样的关注和相关的实践活动促成了早期中国的知识系统的形成。这些知识包括:与“天”有关的天文历算、占星望气、式法选择、龟卜筮占、风角五音;与“地”相关的形法;与“人”相关的占梦、招魂、厌劾、服食、房中、导引等等。显而易见,这些知识也就是中国古代天文学、地质学、医学、数学等学科的最初源头,而易学则是对这些具体知识所体现的宇宙观和方法论的一个系统化的总括。

这个被称为“易学”的知识体系如果按照今天的学科分类标准,很难将其归入某个界域分明的专门知识之中,究其原因,乃是

^① 弗雷译:《金枝》,转引自蒋广学等编:《二十世纪文史哲名著精义》,江苏文艺出版社,1992,第695页。



由于以“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物”为方法论基础的“易道”“广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉”，包含了先民在人生、社会、自然各方面的实践经验。这些经验经过具有高度智慧的哲人的加工和提炼，最终形成了一套以阴阳五行八卦的流变迁化、循环往复、生生不息为核心内容的，关于人与其生存所依托的世界关系的“图示”结构系统。这样的“图示”结构系统是植根于华夏民族精神深层的“天人合一”观念的具体反映，并且与巫史传统紧密结合在一起，构成了一种独特的认知结构和思维模式。两汉以后，随着作为中国思想元典的“五经”在话语权力的霸主地位的确立，“五经”之首的《周易》中所蕴含的上述思想和结构模式得以延续和发展，并在更广的范围内影响到其他各个知识门类的形成和发展。

从《周易》的文本来看，《易传》显然较之《易经》更具哲学思辨性，它通过对《易经》的筮法和卦爻象与卦爻辞的解释，揭示出其内在的整体性原则、变易性原则、阴阳互补原则、和谐均衡原则以及象意合一与象数合一原则。这些原则对于人们观察和认识世界，体认自身与环境的关系具有很强的指导意义，特别是《易传》中所表述的“一阴一阳之谓道”的命题对于中国古代科学范式中宇宙秩序原理、方法论原则的形成和发展无疑具有导向性的影响。明末方以智所谓“格致研极之精微，皆具于《易》”应该说是他对当时的天文地理等自然科学主要学科的成就“极深研几”后的深切体会。

从易学发展的历史来看，易学与其他门类知识的发展具有明显的互动关系。《易经》中有不少关于天文和气象的记载，《易传》所记述的筮法也明显受到当时历法天文学的影响。在易学以后的发展过程中，每一次重大的思想转变都受到时代思潮的影响，而随

着时代发展而发展的科学技术也就自然地对这些转变起到一定的促进作用。汉代的卦气说就是以当时气象物候方面最新成果为基础而形成的,以易学为主干的宋明理学的形成也与当时的数理科学的发展有着密切的关系,而理学家们将《大学》的“格物致知”嫁接在《易传》的“穷理尽性”上而提出“格物穷理”的主张后,这种认识方法在宋明以降经过不断的演进,对科学理性精神的影响也日益显著。宋代易学的数学派、理学派、气学派之间关于数与象、数与理、数与物或气的讨论中所发展出的数理哲学,作为宋元数理科学家创造性思维的一部分,成为把数学和物理学推向中国传统科学最高峰的一大动力源泉。明代中国科学技术的一些重要成就,如李时珍的本草自然分类法、朱载堉十二平均律的发明、徐霞客的地形观察与分析学说,以及宋应星在声学、方以智在光学等方面的重大发展都与之密切相关。

明代以后,随着中西文化交流领域的拓展,西方近代科学的一些成果陆续开始被系统地介绍进来,并在知识阶层有了一定程度的传播。出于不同的动机,在这几百年间有不少人在不同的背景之下尝试中西这两种不同文化体系之间的会通努力。在明清两代,虽然中国文化已经与西方文化正面遭遇,但中国文化的根基尚很稳固,以儒学为代表的主流话语依然能够控制整个社会的意识形态,因此,这个时期的中西文化会通不可避免地只能在“西学中源”、“中体西用”之类的观念指导下进行。由于易学在传统思想领域不可替代的重要地位,将易学与近代西方科学进行会通一直是人们努力的主要方向。这其中以徐光启、方以智、江永、焦循为代表。以方以智为例,他出身三代易学世家,二十岁就立下以易学为终身之志,试图实践中国传统文化诸领域之间的会通。同时,他对当时传入国内的西学也怀有浓厚的兴趣,并结交了包括汤若望



在内的多位西方传教士,广泛研读了由这些传教士带来的西方天文、地理、数学等专著。在此基础上,他试图调和中西,以易学改造西学。他的“质测”兼“通几”的方法论见解所反映的正是一种会通意识。其代表作《通雅》和《物理小识》中包括了天文、地理、算学、动植、矿物、医学、声音文字、文学艺术等多方面的“志艺”之学,其中充溢着易学“弥纶天地之道”的精神。然而,从结果来看,他的努力并不成功。近人任道斌有着中肯的评价:“在西学东渐过程中,方以智对西学采取批判吸收的态度,同时对中国的文化科技作了调查整理。方以智试图改正西学的不足,然而,三代学《易》家庭的影响,虽给他带来了自然的朴素辩证法,但这不能完全解释宇宙,以至使他陷入了形而上学。由于先天的不足,他不可能像牛顿那样,从科学实践中去寻求三大定律式的科学观,只能从《周易》、《河图》、《洛书》中检出神秘主义作为改进西学的武器,所以他的尝试归于失败”^①。从现代角度来看,方以智的失败是中西文化内在差异相互冲突的深刻体现,其个人身上所反映出的不足是整个文化某些缺陷的折射,具有相当的普遍性。

如果说明清两代方以智等人会通易学和西学的努力还是局部的个人行为甚至被排斥于主流话语之外的话,20世纪易学研究中易学与西方科学的会通则已经凸显出来,并成为易学的一个新的分支——即所谓的科学易。大批的研究专著在此期间先后涌现出来。严格说来,科学易是从传统的象数易学中演化而来,象数易学中的一些图式和规则与自然科学的某些知识结构相类似,很容易使人将二者联系起来。从目前科学易的研究状况来看,大致有三

^① 任道斌:《方以智简论》,转引自董光璧:《关于科学与易学研究的回顾与展望》,《国际易学研究》第四辑,华夏出版社,1998,第10-11页。

种倾向：一是研究易学与古代科学技术的相互关系；二是用现当代科学的某些成果重新解释传统易学；三是用现代科学比附传统易学。

所谓的科学，其本质特征在于运用诸如范畴、定理、定律等思维形式反映现实世界各种现象的属性和规律，是人类的一种知识体系。科学的发展，如爱因斯坦所指出的那样：“是以两个伟大的成就为基础，那就是希腊哲学家发明的形式逻辑体系（在欧几里德几何学中），以及（在文艺复兴时期）发现通过系统的实验可能找出因果关系。”^①逻辑思维是科学的基本思维模式，它以抽象出事物的特征、本质而形成概念，并在认识过程中借助概念进行判断和推理来反映现实过程为其特征。因此，如果撩去人为笼罩在科学上的种种神圣光环和面纱，“科学只不过是知觉的显现、意图的说明、常识的完善和精确的语言表述”^②。换言之，科学是人类的认知结构模式之一。17世纪以后，科学思想由于挣脱了中世纪神学的束缚，在欧洲取得了长足的发展，进而极大地扩展了人类的视域，并带动各门类的专门技术，从根本上促进了工业革命的发生，从而创造出人类历史上从未有过的巨大物质财富，成为社会生产力的中坚力量。这些辉煌的成就以及科学思想所依托的概念的精确性和逻辑演绎的条理性使得科学的观念得以在最广泛的范围内传播并取得大众的共识，这种共识随着科学技术创造出越来越多的神话般的惊人成就而不断得到强化，最终在现代社会中成为无可匹敌的霸权话语。

正如前文所指出的，20世纪是中国社会发生翻天覆地变化的

① 《爱因斯坦文集》第一卷，许良英等编译，商务印书馆，1993，第574页。

② 桑塔雅那：《理性生活》，转引自编委会编：《西方思想宝库》，吉林人民出版社，1988，第1369页。



一个百年,科学观念在强大物质力量的裹挟下迅速登陆中土,并且随着中国社会原有经济基础的瓦解而在新诞生的社会意识形态中占据统治地位。在这样一种态势下,原有的一些思想和话语为了求得生存,或主动或被动地进行了话语的“更新”以求在新的语境下得到新的“共识”的支持也就很自然了。从这个角度说,20世纪易学所取得的许多发展,包括文字和历史的考据在内,与科学易试图以科学知识重新诠释易学(这与方以智等以易学诠释西学的努力方向已有了根本的改变)的尝试一样,自觉不自觉地都是在科学求真务实的观念指导下为易学在新的话语体系中寻求重新定位的一种努力。

对于人类而言,一个外部客观世界的存在是各种认知的前提,也是自我主体存在的一种“见证”。爱因斯坦有一段名言:“在我们之外有一个巨大的世界,它离开我们人类而独立存在,它在我们面前就像一个伟大而永恒的谜,然而至少部分地是我们的观察和思维所能及的。对这个世界的凝视深思,就像得到解放一样吸引我们,……在向我们提供的一切可能范围内,从思想上掌握这个在个人以外的外部世界,总是作为一个最高目标而有意无意地浮现在我的心目中。”^①亘古至今,这种表述体现的是一种普遍的思想观念和思维模式,甚至可以说,“从思想上掌握这个在个人以外的外部世界”就是人类社会文明史的一个典型写照。所谓世界,它的存在、意义、价值作为客观的认知对象,与相应的认知主体有着不可分割的对应关系。亚里士多德很早就已经指出:“如果认识或思维要有对象,那么,除了可感觉事物之外,一定还存在着某些

^① 《爱因斯坦文集》第一卷,第2页。

别的长存实体；因为，对于处于流变状态的事物，是无知识可言的。”^①所以，只有那些“长存”的，即有“常”的，具有本质意义的东西存在，这个客观外在的世界才是能够通过知识化加以理解的。各式各样的“本质”构造了人类各种形制不一的认知范式，它们是主客体由对立转为融通的一种呈现。

物我、主客的二元分立是人“此在”的最基本体验。主体意识和客体认知互为因果，共同构建了人与其生存环境的世界图景。人作为一个生命体，其所有的作为都是因这个二元分立而起。因为人的所有作为都以一定的对象存在为前提，故此都包含着一个潜在的、具有终极意义的指向：界定并调适物、我两元之间的关系，藉此消弭因为二元分立而产生的主、客体之间的紧张和疏离。

从这个意义上看待中国哲学的一些核心命题，不难发现，诸如“道”、“理”、“心”、“气”之类的概念范畴之间都可以以所谓的“天——人”关系贯通起来。而这个“天——人”关系实际上就是一个主——客关系的别称。“天人合一”是中国传统思想的主旨已是不争的共识，那么这里的“合一”其实是一种非主、非客化的实践目的指向。

然而，天人相分却是人类基于感官的一种最普遍、最一般的切身体会。这种体会是人的个体自觉的基础，而人所谓的存在，恰恰是以个体自觉为先决条件的。与个体自觉关系最为密切的是关于感知结果的理性化解释。人类所有的知识，不管这些知识是以怎样的面目和姿态示人，其本质都是一些或显或隐带有主体色彩和立场的、关于客体物情的解释。解释是沟通分立的主、客二元的一

^① 亚里士多德：《形而上学》，译文引自周昌忠：《中国传统文化的现代性转型》，上海三联书店，2002，第9页。



种重要方式,它的主要形式是以语言为代表的符号系统,解释-理解共同完成了某一向度下主、客两体的会通。这是人类社会,人作为一个认知主体,与其外在的客体世界建立的最普遍的一般关系。借助各种各样的、可以被接受的“解释”,人才可以在纷扰的世界中安顿自己的身心。

正如前文所引亚里士多德的名言指出的那样,一个杂乱无章、变化万端的客观对象在语言的框架内是难以描述的。因此,这种状态的对象就是不可解释的。只有那些呈现明显有序、层次面貌分明的对象才可能有相对稳定和静止的性状,才可能借助符号加以模拟,从而实现解释和理解。因此,人类一切言说所力图构建的只能是各种形制的秩序和结构,这些秩序和结构是贯通主、客两端的中介。正如斯韦伯纳所总结的那样:“人类追求秩序的原因有两种:一种是审美的原因——美展现在事物的形式之中。……第二个原因是,当秩序存在时,人类或其他的理性力量才能感知这种秩序,并利用它来实现自身的目的。”^①

作为一定的理念系统,各种各样的知识是以客观的形式存在于特定的社会之中的,它是构成社会内在凝聚力的共识主干,是社会之中每一个个体言论和行动的指导和规范。从一定意义上说,一个社会群体的基本面貌是通过这个群体普遍认同的各种知识来体现的。对于知识本身而言,它源于个人性的实践,是经过反复实践而获得的经验归纳、概括和总结。就这个向度下的知识而言,它是内在于个人认知的一种结构性“范式”,甚至还有可能有着明确的生理上的物理结构(神经生物学近年来的一些发展似乎证明了

^① 理查德·斯韦伯纳:《设计论证》,转引自胡景钟、张庆熊主编:《西方宗教哲学文选》,上海人民出版社,2002,第52页。

这一现象的存在)对应。一旦这些原本在独知的视域中存在的东西通过各种形式的人际交流而与他人的经验发生碰撞和比较后,一些“共鸣点”被凸显出来,经过在社会和历史中的辗转整合,最终形成了为一个社会群体中的多数成员所共同认可的群体意识和观念,这些群体意识和观念再经过系统性的整理和修饰,就成为外在于个人体验的各种知识门类,各种关于宇宙、社会、历史、人生的先验理念。“在纬书以及其他受到纬书影响的历史文献中,我们可以看到的是中国人心目中的宇宙与社会秩序格局。这是一个自然、社会与人的三位一体、结构类似并彼此相通的混沌宇宙体系,在这个体系中:天地以静止不动的‘极’为中心,天体以北斗为柄,日月周行,四周二十八宿分布,按阴阳五行规律运行,安排着自然的秩序,社会和个人也与天相应,‘极’相当于地上的帝王,星辰相当于在周围环绕帝王的政府官吏,庞大的天穹仿佛邦国的疆土,‘中国’虽然不是地理意义上的中心,但却也是政治文化意义上的中心,四夷是环绕它的众星,至于‘人’,也是天地的数影,《孝经授神契》说,‘人头圆象天,足方象地,五藏象五行,四肢法四时’,《春秋元命苞》甚至说‘掌圆法天,以运动,指五者,法五行’。总之,自然、社会与人互相之间,依照人们的经验、想象和体验的途径,有着感应或互动的关系”^①。尽管用今天的眼光来看,这样的理念显得荒谬无稽,但它仍是一套完备的知识系统,而且就其中一些具体的内容而言,今天亦不失为真知灼见。问题出在贯穿于这套知识中的“天人感应”的思想主线。天——人之间存在某种神秘的关联,这是上古先民在生活中通过种种体验而萌发出的一种原始性的观念意识,一旦这种观念成为可以诠释一切的最终解答,与之相应的

① 葛兆光:《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》,第411页注2。



种种经验就会自觉或不自觉地被整合到某种类型化的结构之中，从而形成一种思维定式而成为一种模式。在模式化的思维中，经过整合的经验而形成的知识都成了某种价值理想的寄托，由此还可以借助这些知识派生出一整套模拟天——人关联的操作程式。这几乎是一个包罗万象的“宏大叙事”，只有一个空前统一和强大的社会群体才可能有如此气魄和自负的“叙事者”。所以象《纬书》这样具有神话色彩的关于天——人关系的话语结集在两汉出现具有历史的必然。

法国当代著名思想家埃德加·莫兰说过：“一种哲学体系是一种旨在阐明世界的存在、现实的存在和人的存在的构想，每一种哲学体系都在一个由观念和概念组成的宏伟的装配玩具中重建世界。从这个意义上讲，各大哲学体系都代表着一些在极限时会变成谵妄的构想，它们竭力要领会‘一’，把握全部，要为人类精神的重大追问提供思想答案。”^①在中国传统的哲学思想体系中、所谓的“一”，所谓的“全部”这类具有终极意义的概念大都是以“道”来指代的。虽然在终极的意义上，“道”是不可言说的，即《老子》所谓：“道可道，非常道”，但从先秦开始，对于“道”的种种解说却是百家争鸣的中心议题之一。究其原委，如章学诚在《文史通义》中所指出的那样：“诸子之奋起，由于道术既裂，而各以聪明才力之所偏，每有得于大道之一端，而遂欲以之易天下。”以“道”自任的根本目的在于通过对“道”的解释为自家现实的社会建构主张争取合法性的共识。

共识是一个社会内在的凝聚力量。正是由于某种共识的存

^① 埃德加·莫兰：《方法：思想观念——生境、生命、习性与组织》，北京大学出版社，2002，第151页。

在,才使得人们因为某些基本观念上具有的一致性而发生“共鸣”,并以特定的方式聚合在一起,成为具有一定形制的社会存在。共识的一个主要部分,就是关于主、客关系的图式模拟,它构成了这个群落所谓社会文化的要质和标识。由于共识是一个社会形态的决定因素,它与社会自发形成的权力意志之间有着天然的因果联系,而权力最根本的体现方式就是秩序和结构的建立和维系。

在历代有关“道”或“天道”的各种话语表述中,“推天道”的目的往往在于“明人事”,在于“为天下纲纪”,在于“以道易天下”。这已不独为易学所专注,也是几乎所有知识的现实价值所在。仰观俯察、演算推理都是旨在发现宇宙自然的“合理”秩序,这些“合理”的秩序又都是某种具有终极存在意义的意志的体现。在儒生获得了对话语的主导权后,所要“明”的“人事”就表现为儒门的、通过纲常礼教来体现的社会理想。一旦这套理念与市俗政治的权力结合起来,原本在个别性的社会群体中共享的理念和知识就成为全社会共识的主体。当市俗的统治权力借助这些共识为自己成功地找到终极的合法依据并进而通过制度化的“转识为法”而巩固和强化其统治权力后,这套“宏大叙事”就以无可质疑的面目成为纯粹的国家意识形态而不再允许被体察和质疑。

两汉的象数理论试图将易道(天道)完全形式化的努力的最终结果是“入于机祥”,成为一套牵强附会的繁琐哲学,其中一个重要原因就在于这种形式化的共识建构设计对于其成立条件的强烈依赖。当随着观测和计算水平的发展而获得的天地运行周期的实测数据不再与其理念预设的基本数字结构如 60、360、384 之类相吻合时,当自然和历史的变迁更多地表现出随机性的一面时,这套“公理化”的形式系统在变化多端、纷繁复杂的现实面前显得捉



襟见肘。这一点,司马谈早就在《论六家要旨》中点破这种理论建构背后隐藏的现实政治诉求:“夫阴阳、四时、八位、十二度、二十四节,各有教令。顺之者昌,逆之者不死则亡,未必然也。故曰:‘使人拘而多畏’。”

魏晋以后,随着市俗政治体制在汉代确立和完备,相应的社会观念共识也已经由杂驳趋于一致进而形成具有惯性的文化传统,并且以各种具体的知识的形态成为左右人们思想的根本因素。作为对汉易牵强附会、无限类比的思维模式的反动,思想本身具有的张力促使一些不满足于既有共识的独立思想者超越形式结构,重新回到个人化的思考中,重新在体验和经验中寻找个人的理想寄托和智慧的源泉。于是对于一些思想的“精英”来说,形而上学的玄奥无际就成了他们思想驰骋的新天地。这些“不切于民用”的精神关怀由于立足于个人独知,因而较少禁锢和束缚,最具思想的活力。在具有形而上学意义的诸多命题中,本体的存在形式和性质始终是思考和争论的焦点。虽然在“为天地立心”的冲动背后有着延续数千年的强烈的“圣人”情结,但相关思想的展开不仅开拓了认知的领域,而且通过对终极意义的追究潜在地颠覆着市俗政治体制的合法性依据。这种思想理路实际上将方法论的立足点重新放置到个人的实践活动中。对易道的理解也从形式化的天地运行模型重新回到“无方”、“无体”的简易状态,并通过“极深研几”的摸索和体悟达到“精义入神,以致用也,利用安身,以崇德也”(《易传·系辞下》)的自我圆成的境界。因此,虽然在历代的各种方技数术中依然有沿袭汉易的象数结构模式继续构造自然和人生变化运行图式的企图和努力,但就体现思想水平和高度的哲学话语来说,诸如“时”、“中”一类的,具有明显的个人独知默会、参悟修证意义的命题却逐渐成为一阴一阳、生生不息的“易道”最

为生动的表征。

《周易》是中国哲学关于“中”的思想的一个重要源头。通行本《周易》中，“中”的出现频率高达119次（不包括作为卦名的“中孚”），其中的大部分在《易传》中。作为对前哲学阶段的卜筮之书——《易经》的哲学阐发，与“中”相关的重要概念在《易传》中有“中正”、“刚中”、“中行”、“中节”、“得中”、“中道”、“中吉”、“柔中”以及作为一卦卦名的“中孚”。“中”在易卦的卦象体系中原本有特定的指称，即“中位”和“中爻”：六爻中，若以全卦观之，则在六爻中居中的二、三、四、五爻为所谓的“中爻”；若以上、下卦分别观之，则第二爻当下卦之“中位”，第五爻当上卦之“中位”，凡阳爻居中位，则多称为“刚中”，象征“刚健守中”；凡阴爻居中位，则多称“柔中”，象征“柔顺守中”。如果阴爻处于下卦之中，阳爻处于上卦之中位，则就是所谓的“中正”，是易爻中尤具美善的象征。《周易》中其他的一些与“中”相关的概念也多与卦象的位置之“中”有关。《周易》的六爻卦象是模拟事物运动变化一个相对完整的周期中不同阶段表现出的不同特征的“图式”体系，六爻的爻位，象征着事物的运动变化过程中所处的或上或下、或贵或贱的地位、条件、身份等不同的状态，其中二爻之位象征事物发展形态初具、朝气蓬勃，时当积极进取；五爻之位则象征事物发展规模完备、功成圆满，时当处盛戒盈。这两爻所象征的发展阶段是事物运动变化周期中的枢纽和关键所在，所谓的“中正”、“得中”、“中吉”等判辞多就此两爻而发，皆谓持此“中”不偏倚而获吉祥。这就意味着，《周易》之“中”的核心在于“时中”，顺时而行，待机而动，则可“以亨行时中”（《易传·彖传·蒙》），得“中行”、“中道”、“中节”而“中正”。“易道深矣，一言以蔽之，曰‘时中’”（惠栋《易汉学·易尚时中说》）。



“中之义为《易》所摄取，作《易》者的基本认识，是以为宇宙万物均在变化之中，……人乘此变化，当处于中正之地位，使对立物无过无不及，使在人事界的变化，可以不至于走到极端（‘亢’），因而变化便可以静定下来，地位便可以长久安定（‘永贞’）下去。这样便有百利而无一害”^①。《周易》的“时中”观念植根于其对世界对立统一矛盾运动的深刻认识和把握。从一卦六爻分别喻示事物发展的不同阶段看，二、五两爻因居中位而得道，位尊处优，故每每大吉。从《周易》的成书过程和对后世哲学的影响看，其“时中”思想与儒家的中庸之道是源流相关、一脉相承的。“故尝谓六十四卦，三百八十四爻，一言以蔽之，曰‘中’而已矣。子思述孔子之意，而作《中庸》，与大《易》相表里”（钱大昕《潜研堂集·中庸说》）。应该说，待机而动的“时中”，是对无过无不及的“中庸”最好的方法论诠释。

不独于儒学之中，以“中和”、“中庸”、“时中”、“守中”、“中道”等核心观念构成的中国哲学的“中”思想在儒、道、佛三家的思想体系中都占据着中心的地位。由于三家立学归趣的不同，使得“中”在三家的相关思想中有着明显不同的指向。如果说儒以治世、道以治身、佛以治心分别是三家典型特征的话，这些特征在三家对“中”的阐述中有着集中的体现：在儒家看来，“中”虽然具有本体的意义，但其根本还在于对“中”的运用，即“执中”上，而这个所执之“中”在现实生活里是以执“善”来彰显的。而道家所守之“中”则更具方法论的意味，它是“道”（本体）之用，是个人超凡入仙的门径。相比之下，佛学中的中道理论显得更加完备和精深，在这里“中”既是本体所在又是方法所用，应该说“中”的哲理建构在

① 郭沫若：《十批判书》，科学出版社，1956，第150页。

般若中道思想里达到了顶峰,并对禅宗、道教重玄学和内丹学、宋明理学特别是心学产生了重大的影响。

《中和集·赵定庵问答》中有一段关于“中”的不同理解的比较:“所谓中者,非中外之中,亦非四维上下之中,不是在中之中。释云不思善不思恶,正恁么时,即是自己本来面目,此禅家之中也。道曰念头不起处谓之中,此道家之中也。儒曰喜怒哀未发谓之中,此儒家之中也”。从表象看来,儒、道、佛关于“中”的意趣确有差异,但细细推究却可以发现,在不同的现实指向背后,这三家之“中”都有着—个显著的共同立足点——心,即个体之思想和体悟,无论是对无过无不及的把握,还是对空灵虚静的修炼,还是对不落二边的超越,都是通过“心”来体验和实现的,它们所依托的是理性与直觉相结合的个体实践,其所要达致的目标则是具有鲜明中国思想特色的精神境界。所以,概括说来,作为中国哲学精髓凝炼所成的“中”,是人的个体的精神和物理之“中”——心所生发出的、与世间万物相和谐的一种“独知”境界,儒家所谓“诚”、“敬”,道家所谓“坐忘”、“心斋”、“涤除玄览”,佛家所谓“禅”、“止观”,在这个意义上而言,皆同出异名而已。

十九、二十世纪以后,随着各种形式的言说所依赖的语境的根本改变,所谓的“现代化”日益成为波及社会生活各个层面的主导潮流,而以现代工业文明为标志的“现代化”的一个根本特征,如马尔库塞所概括的那样,是一个“单向度”的趋向。“单向度”体现在精神世界里,即是对社会的所有组成成员的思想进行某种一致化的“整肃”,以达成越来越普遍的各种“共识”。层出不穷的时尚潮流就是全社会性的消费意向的突出体现。另一方面,社会的稳定又有赖于各种形态“共识”的建立,立法的根本依据应该说也是某种形式的社会历史的“共识”。相形之下,与传统的农耕生活方



式相适应的、以个体之“心”的体证为根本“法门”的“独知”性中国哲学思想则由于其立足之根在于“自觉”、“自足”的自我定位，与现代人“零件”式的角色安排格格不入，因而落入“曲高和寡”、“知音难求”的困境。近几十年来虽然有冯友兰、牟宗三等诸公努力试图用现代话语重新诠释这些传统思想的精华，然而就其影响所及，依然只限于学院的讲堂、书本之内，很难赢得更大范围的“共识”。

虽然 20 世纪以来科学易的研究方法得到很多人的积极响应，虽然科学和易学一样有着共同的古代巫术的源头并且两者之间确有不少可以相互契合互释的领域，但是必须正视这样一个具有本质意义的差异：易学和科学严格说来是两种不同的思维模式下两种不同的认知结构，它们是人类看待世界所选取的不同的**视角**。科学思维中最重要的一个环节是对观察结果的逻辑分析，这种分析是在一系列严格的规则引导下进行的，这些规则经过了最大限度的共识检验因而保证了分析推理结果在共识中的可验证性。与之有着本质不同的，代表易思维最典型特征的易象思维是意象性的，它在很大程度上不可解析，其演化的结果具有很强烈的个人色彩，是思想者个体在某种目前尚不能解释的特殊心理状态下所获得的认识。《易传》中所谓“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故”，说的正是易象思维这种与众不同的“感通”特征。这种思维模式是“天人合一”观念最根本的体现，而“天人合一”本身与其说是一种观念，不如说是一种“境界”，所以《易传》的作者才接着说：“非天下之至神，其孰能与于此？”传统易学中有许多今天看来是神秘主义的东西，一定程度上就在于易象思维所达到的境界是独知性的，某种现象、状态或感受之所以“神秘”，就是因为它们超出了受现实局限的“共识”可以理解的范围。

实际上,“独知之境”之难以“共识”化是由来已久的。中国社会本来就有一个精英政治的传统,在圣人情结的支配下,历代都有将某些“独知”推而广之的努力,然而其结果又往往大违于初衷。北宋二程“存天理、灭人欲”本是摆脱现实人生的种种羁绊,超越自我,上达更高人生境界的一种有效修养方法,然而经主流话语的竭力倡导后,经过社会生活境况的种种流变后却最终成为束缚人的身心、压迫思想自由的外在精神桎梏。王阳明的“良知”哲学本是中国哲学的儒、道、佛三大主干在唐宋先后发展成熟后相互融通所形成的一个集大成型的思想高峰,是天人合一的至高境界。这一境界乃独知自得之境,所以后人的诠释就各有所执。更有甚者,阳明原本以其高尚的品格和深厚的修养为基石的“狂者胸次”,被社会中的庸俗之辈作了简单的形式化的摹仿,却成为明末民风败坏的一个重要导因。这种现象既是所谓“大传统”与“小传统”之间矛盾的体现,也说明这些“独知”的智慧型哲学思想原本就不具备意识形态化的素质。从“独知”和“共识”的辩证关系来看,在由“独知”向“共识”的转化过程中,一些条件的限定是“共识”形成、成立、维持的根本保证。这些条件既有自然的时间、空间因素,也有社会的历史、文化因素,一旦限定的条件发生改变,相应的“共识”就随之丧失了立足的基础而为新的“共识”所取代。

在形而上的意义上,“道”的玄旨离言绝象,其深湛的奥义在很大程度上属于个人实践性的独知默会^①,即所谓:“道无常术,德无常方,神无常体,和无常容。视之不能见,听之不能闻。既不可望,又不可扪。故达于道者,独见独闻,独为独存。”(严遵《老子指归·知者不言篇》)无“常”意味着在常态的共识和经验的范围内

① 参见拙作:《独知之境:中国传统哲学管窥》,载《学海》2001年第3期。



没有一个现成的解释与之对应。所有的形式和结构都无法将其规范其中,所以它是一种当下的个体领悟,即物而化,触事而真,视之不见,听之不闻,搏之不得,是超越具体感官知觉的“无状之状,无象之象”。老子以“惚恍”拟之,曰:“道之为物,惟恍惟忽。”之所以以“道”名之,乃是“取乎万物之所由也”(王弼《老子指略》)。“所由”是一个经历、路向的问题,所以,如戴震所谓:“道,犹行也”(《孟子字义疏证》)。

单从字义上来说,道与行是一对可以互释的同一概念的两个方面,道是行的依据,行是道的体现。作为一个动态的个体实践行为,行的过程就是具体而微的道,离开了行,道的实际意义就成了凌空虚蹈。

虽然作为一个具有终极意义的观念悬设,道的概念中包含着浓厚的先验成分,但这种似乎纯然客观外在的悬设并非一种形质化的实体之“器”,必须经由主观内在的体悟才能在主体的意识中彰显出来。体悟是立足于个体修证的一种实践行为,体悟的结果是由个体修证实践的方式和程度决定的,具有很明显的境界特征。中国传统哲学历来强调实践和修养,各种学说虽然人言言殊,但从内容上看,大都与个人的精神境界有直接的关联。在对道的议论中,这种特征表现得尤为显著,牟宗三先生就恰如其分地以“境界形而上学”来总括老子的道论思想。因此,实践之行才是观念之道的根本所在。

实践的有为决定了它的有限度,这种限度表现在修行进路的方向性以及境界所悟的界域性。如梁燕城所指出的:“修养功夫有不同的进路,其不同进路又使心灵本真直觉见生活世界之原样时,产生配合这进路而来的角度,其角度使领悟有特有的方式,这特有方式是在知识与语言之外,直接对万有如相赋与意义,因此形

成一种领悟所呈现的境,及其界限,此即所谓境界。儒佛道各有其进路与角度,而各有其境界。”^①

境界是个体实践证成的具体实在,它有因人而异,因时而异的特点。虽然由于人的社会性特征决定了个体的境界中必然包含有一定的社会共识成分,但随着个体修行实践的不断深化,其境界也越来越趋于个体的独知默会,这一点在宗教的灵修实践中表现得尤为显著。

在修行实践中,境界的递进、提升是通过个体意志的不懈努力而实现的精神超越,这种超越是通过“转识成智”来实现的。

Frank Herbert 在其代表作《沙丘》中有一段意味深长的话:“在人类无意识深处,有一种对有意义的逻辑宇宙普遍性理解的需要。但是,真实宇宙总是处在逻辑(观念)宇宙的一步之外。”这种“对有意义的逻辑宇宙普遍性理解的需要”是人类创造出以知识为代表的各种对世界的解释的内在动因,如前文所述,它源自人类主客相分的二元矛盾对立的基本生存状态,通过所谓的“理解”,主体和客体之间可以实现某种形式的互通,消除主体因为与客体的对立而产生的孤独、失措。虽然 Herbert 这段话多少有点虚无主义的味道,但它毕竟揭示出人类认识的有限和褊狭。人类文明的最大成就在于创造出了各种专门的知识,这些知识通过社会性的传承在社会每一个成员的思想观念中构造出了相对统一一致的宇宙图景。然而,就像尼采在《权力意志》中所说的:“在‘知识’一词有意义的范围内,世界是可知的;但除此之外,只能说世界是可解释的;在它的背后,不存在单一的意义,而是存在着无数的意

^① 梁燕城:《破晓年代——后现代中国哲学的重构》,东方出版中心,1999,第111页。



义。……解释世界是我们的需要,我们的冲动。……每一种冲动都是一种统治的欲望;每一种欲望都有它自己的透视,并且希望强迫所有别的冲动将它作为唯一正确的透视来加以接受。”在道——秩序——制度之间所建立起的关联,在社会生活中就体现为一种权力的机制。它以“道”为自身合法性的根本依据,以制度为人伦社会结构的基本形式,通过秩序的建立和维持体现出权力的效用。从表层现象来看,制度的建构纯属人为,社会秩序的产生也多有赖于专政机器的运作。然而,纵览人类发展的漫长历史,不难发现,一个社会任何一种能在一段时间内保持相对稳定性的社会制度和社会伦理,都是由这个社会各种因素相互作用,经过反复的矛盾冲突,自发形成的一种秩序。哈耶克指出,秩序源自社会系统内部的自组织过程,它是人类行动一个非意图的结果,但却不是出自人为的设计,这是由人类理性的有限性所决定的^①。

智慧则是在感觉、经验和知识之上对其有限性的根本超越,是对本真的洞见。所谓“转识成智”就从由传习所获得的规整化的、对于外部世界的概然性的知识描述转归于内心独证自悟的,即事体真的自我感悟和自我超越,换言之,就是通过个人的实践,实现由有形知识向无羁智慧的飞跃。

关于知识与智慧之间的内在张力,冯契先生说得好:“知识与智慧都以理论思维的方式来把握世界,但二者是有区别的。知识所把握的不是宇宙的究竟、大全或整体,不是最高的境界。知识所注重的是彼此有分别的领域,是通过区分这个那个、这种那种等等,进而分别地用命题加以陈述的名言之域。而智慧则以‘求穷

^① 参见哈耶克:《哈耶克论文集》,邓正来选编译,首都经济贸易大学出版社,2001。

通’为特征，‘穷’就是穷究，要求探究第一因和最高境界，即探究宇宙万物的第一因、自由因是什么，宇宙的演变、人类的进化要达到何等最高境界，也就是终极关怀是什么的问题。‘通’就是会通，融会贯通。认识自然界、人类社会的秩序，要求把握其无所不包的道，也就是贯穿于自然、人生之中无不通也、无不由也的道；并要求会通天人、物我达到与天地合其德，获得真正的自由。……知识和智慧的差别意味着由知识到智慧的转化，包含着飞跃。……由知识到智慧的飞跃亦即由名言之域到超名言之域的飞跃。”^①外在的、来源于他人之知的知识只有通过实践的内化才能转化为内在的自知。“自知”者“明”，“明”是一种通透无碍的照见，是心灵的自由洒脱，是物我两忘的圆融澄澈境界。“与时偕行”，其道光明，易道“时”、“中”之要旨俱在于此。

这种飞跃和超越并不否定知识的价值。虽然知识只是智慧的一种有限的形式存在，是以各种内容的事物之“理”——有形之则作为其终极归宿，但作为人类文明的结晶，它为实现向智慧的超越提供了现实的基础和起点。因此，知识可以被视作是一种“有形之道”，是进入澄明之境的切实可行的路径。问题的关键在于对待知识的态度。经验主义和教条主义都是不可取的，因为这两种理念各执一端，都是褊狭的认识。只有寻“理”而不执于“理”，才有可能实现由知识之“理”向智慧之“道”的飞跃。

虽然在名词的使用上，所谓的“易道”和“易理”并没有什么区别，如果以“理”作为知识的本质特征而以“道”作为智慧的象征的话，那么，反映在主流话语中的易学思想的象数和义理两种路向可以粗略地以“理”、“道”分别表征。当然，这只是就话语的内容而

① 冯契：《冯契学述》，浙江人民出版社，1999，第130-131页。



言,并不表示两者在终极取向上存在根本的分歧。也正是在这个意义上说,“以‘理’进‘道’”是转识成智的基本途径。

转识成智是一个个体精神境界不断提升的过程,尽管不同的境界有层次之别,具体的境界本身仍是一种主、客有别的有限存在。要实现“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶”的非主、非客又既主、既客的物我两忘,无执的态度和方法是变化日新的根本保障。王弼论道,有“言之者失其常,名之者离其真,为之者则败其性,执之者则失其原矣。是以圣人以言为主,则不违其常;不以名为常,则不离其真;不以为为事,则不败其性;不以执为制,则不失其原矣”(《老子指略》)之说,阐明的也是这个道理。

王廷相尝曰:“潜心积虑,以求精微;随事体察,以验会通;优游涵养,以致自得。”“故事物之不闻不见者,耳目未尝施其聪明也;事理之有未知者,心未尝致思而度之也。故知之精由于思,行之察亦由于思。思之精,习之熟,不息焉可以会于道;一之可以入于神。君子之学,博闻强记,以为资籍也;审问明辨,以求会通也;精思研究,以求自得也。三者尽,而致知之道得矣。深省密察,……笃行实践,……改过徙义,……三者尽而力行之道得矣”(《慎言·潜心》),尽得道之真谛。

参考书目

甲：经典文献

- 1、《十三经注疏》，中华书局影印本，1980
- 2、《纬书集成》，上海古籍出版社影印本，1995
- 3、《诸子集成》，上海书店影印本，1986
- 4、《二十五史》，上海古籍出版社、上海书店影印本，1986
- 5、《国语》，上海古籍出版社，1988
- 6、《战国策》，上海古籍出版社，1978
- 7、《四库全书总目》，中华书局影印本，1981
- 8、《四库易学丛刊》，上海古籍出版社影印本，1989
- 9、《四库术数类丛书》，上海古籍出版社影印本，1991
- 10、《丛书集成术数全书》，中州古籍出版社，1994

乙：研究著作

一、易学及易学史

- 1、《易学哲学史》（一～四），朱伯崑著，华夏出版社，1995



2、《周易研究论文集》(一~四),黄寿祺、张善文编,北京师范大学出版社,1990

3、《象数易镜原》,邓立光著,巴蜀书社,1993

4、《帛书周易研究》,邢文著,人民出版社,1997

5、《易学科学史纲》,董光壁著,武汉出版社,1993

6、《二十世纪中国易学史》,杨庆中著,人民出版社,2000

7、《象数易学发展史》(第一卷),林忠军著,齐鲁书社,1994

8、《周易研究史》,廖名春等著,湖南出版社,1991

9、《大易集成》,刘大钧主编,文化艺术出版社,1991

10、《学易四种》,金景芳著,吉林文史出版社,1987

11、《三坟易探微》,王兴业著,青岛出版社,1999

12、《易学大辞典》,张其成主编,华夏出版社,1993

13、《内圣外王的贯通——北宋易学的现代阐述》,余敦康著,学林出版社,1997

14、《周易古经今注》(重订本),高亨著,中华书局,1984

15、《周易大传今注》,高亨著,齐鲁书社,1998

16、《周易译注》,黄寿祺、张善文著,上海古籍出版社,1989

二、思想史

1、《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界——中国思想史》(第一卷),葛兆光著,复旦大学出版社,1998

2、《中国古代科学思想史》,[英]李约瑟著,江西人民出版社,1999

3、《汉代思想史》(修订本),金春峰著,中国社会科学出版社,1997

4、《三才大观》,鄢良主编,华艺出版社,1998

- 5、《中国哲学史》(上、下),冯友兰著,华东师范大学出版社,2000
- 6、《中国哲学范畴发展史》(天道篇),张立文著,中国人民大学出版社,1988
- 7、《中国方术考》,李零著,东方出版社,2000
- 8、《中国方术续考》,李零著,东方出版社,2000
- 9、《中国古代思维模式与阴阳五行说探源》,艾兰等主编,江苏古籍出版社,1998
- 10、《中国古典哲学概念范畴要论》,张岱年著,中国社会科学出版社,1987
- 11、《气的思想》,[日]小野泽精一等著,上海人民出版社,1990
- 12、《汉哲学思维的文化探源》,[美]郝大维等著,江苏人民出版社,1999
- 13、《心灵超越与境界》,蒙培元著,人民出版社,1998
- 14、《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》,詹勤鑫著,江苏古籍出版社,1992
- 15、《中国儒教史》(上),李申著,上海人民出版社,1998
- 16、《超越神话——纬书政治神话研究》,冷德熙著,东方出版社,1996
- 17、《天人象——阴阳五行学说史导论》,谢松龄著,山东文艺出版社,1989
- 18、《中国古代龟卜文化》,刘玉建著,广西师范大学出版社,1992
- 19、《纬书与中国神秘思想》,[日]安居香山著,河北人民出版社,1991



20、《谶纬论略》，钟肇鹏著，辽宁教育出版社，1991

21、《天学真原》，江晓原著，辽宁教育出版社，1991

22、《冯契学述》，冯契著，浙江人民出版社，1999

三、其他

1、《发生认识论原理》，[瑞士]皮亚杰著，商务印书馆，1987

2、《结构主义》，[瑞士]皮亚杰著，商务印书馆，1987

3、《人论》，[德]恩斯特·卡西尔著，上海译文出版社，1985

4、《语言与哲学》，徐友渔等著，三联书店，1996

5、《二十世纪文史哲名著精义》，蒋广学等编，江苏文艺出版社，1992

后 记

光阴荏苒,这本小书完成已经有几年的时间了。十多年前懵懂懂开始读《易》的时候,怎么也没有想到今天自己也能拿出这样一个研究的成果来与广大易学研究和爱好者交流、分享。饮水思源,多年在南京大学哲学系的求学经历使我获益良多。在此,要特别感谢我的博士导师李书有教授,硕士导师张祥浩教授,以及赖永海教授、洪修平教授、徐小跃教授、吴为山教授、卢央教授、伍玲教授、孙亦平教授、王月清教授、杨维中教授等等诸位师长,有幸能得到你们的教导和指点使我受益终生。

虽然易学近年来有渐成显学之势,然而本书的出版却是一波三折。今日终于得以付梓,要特别感谢宗教文化出版社的陈红星社长、戴晨京总编和本书责编张伟达先生、卫菲女士,还要衷心感谢为本书的出版发行赐予大力支持和帮助的周加才先生、周宁先生、魏晓蕾女士、黄隽青先生!

这是我生平的第一部著作,应该首先献给我的父母双亲。相比你们的养育之恩,这本小书实在微不足道。

丙戌季夏